Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie

Herausgegeben von

D. A. Schlatter
Prof. in Tübingen

und

D. W. Lütgert
Prof. in Halle a. S.

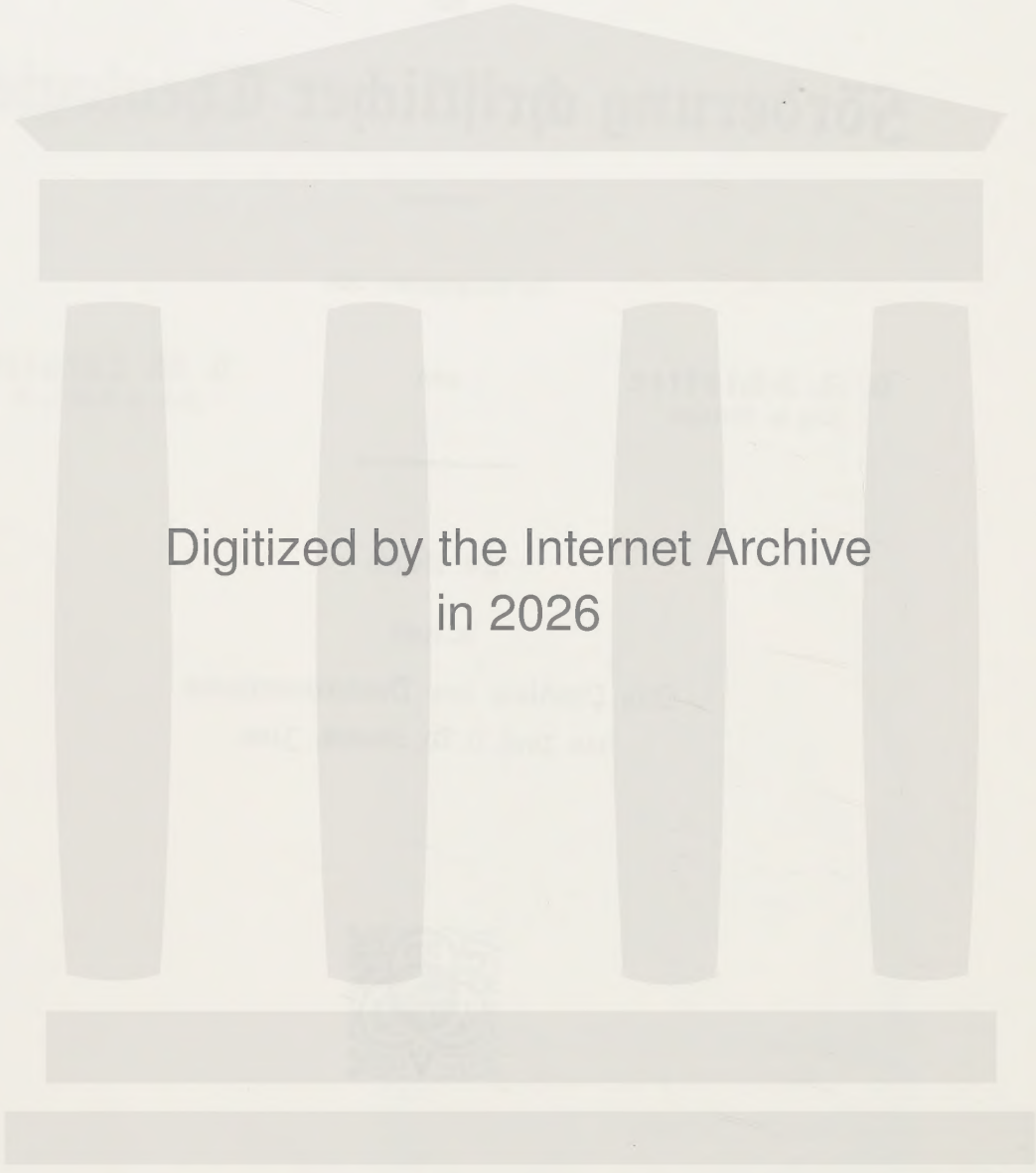
29. Band

2. Heft

Das Problem des Deuteronomiums

Von Prof. D. W. Staerk, Jena

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1924



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/dasproblemdesdue0029wsta

Das
Problem des Deuteronomiums

Ein Beitrag zur neuſten Pentateuchkritik

Von

W. Staerk

D. u. Prof. der Theologie in Jena

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1924

BT
10
B43
v.29:2

93566

Vorwort.

Nachdem die wissenschaftliche Aussprache über eine der wichtigsten Fragen der Pentateuchkritik eben wieder in Fluß gekommen ist, stehen auch schon die Urteile über die Stellung des Deuteronomiums in der Religion Israels und über die Voraussetzungen und Ziele der von D eingeleiteten Kultreform in denkbar größter Schärfe des Gegensatzes gegeneinander. Da ist es wohl an der Zeit, die Aufmerksamkeit derer, die nicht in der Arbeit an diesen Problemen der alttestamentlichen Wissenschaft stehen, auf eine Untersuchung zu lenken, die nach des Unterzeichneten Meinung imstande ist, die an D anknüpfenden Fragen einer Lösung entgegenzuführen, zum wenigsten aber die weitere Forschung vor dem Sturz in den Abgrund sinnloser Hypothesen zu retten. Wenn Oestreicher mit seiner Erklärung des Berichtes 2. Reg. 22f. und mit dem von ihm vertretenen Verständnis von Dt. 12 recht behält, so stehen wir in der Tat vor einer ganz neuen Phase der Kritik von D. Der scheinbare feste Punkt im System der literarkritischen Schule ist dann erschüttert.

Es entspricht also durchaus der Bedeutung des Lösungsversuches, den Oestreicher in diesen „Beiträgen" vorgelegt hat, wenn er im folgenden zum Gegenstand eingehender kritischer Untersuchung gemacht wird. Der Unterzeichnete hat das Buch seinerzeit nach dem ersten Studium als nicht überzeugend aus der Hand gelegt. Aber es hat ihn nicht losgelassen. Er hat mit dem von Oestreicher aufgedeckten

Problem einen ganzen Winter lang in ernſter Auseinanderſetzung gerungen. Und er iſt ſchließlich zu der Überzeugung gekommen, daß Oeſtreicher mit der Erklärung von Dt. 12, 13 f. im Recht iſt. Die altteſtamentliche Wiſſenſchaft hat mehr als ein Jahrhundert lang im Bann einer Hypotheſe geſtanden, die in ihren Auswirkungen auf das Verſtändnis der Religion Iſraels verhängnisvoll geworden iſt.

Jena, Auguſt 1924.

W. Staerk.

I.

Die Krisis in der Wissenschaft vom Alten Testament, die sich seit etwa zwanzig Jahren in verschiedenen Vorstößen gegen scheinbar festeste Positionen der literarkritischen Schule bemerkbar macht, hat, wenn nicht alles täuscht, ihren Höhepunkt erreicht in der Tatsache, daß das Problem des Deuteronomiums gleichzeitig von entgegengesetztem wissenschaftlichen Standpunkt aus wieder aufgenommen und so in den Mittelpunkt des Kampfes um das wissenschaftliche Recht der literar- und religionsgeschichtlichen Deutung des Alten Testaments gerückt worden ist. Damit trifft in der Tat die neuerwachte, revidierende Kritik in das Herz der auf den Namen Wellhausen gehenden Gesamtauffassung der Überlieferung von Israels religiöser Geschichte. Denn wenn die einst von dem jungen de Wette zum Siege gebrachte Auffassung von D als der Grundlage der auf Zentralisation abzielenden josianischen Kultreform vom Jahre 622 als unhaltbar erwiesen werden kann, so bricht das Fundament des kühnen Baus, den die Literarkritiker in der Nachfolge Vatkes und Wellhausens aufgeführt haben, an der wichtigsten Stelle ein.[1]) Unhaltbar ist dann die Meinung, daß D mit seiner

[1]) Die andere von de Wette vertretene Hypothese, daß D zum Zweck einer zentralisierenden Kultreform kurz vor 621 abgefaßt wurde, wird zwar hin und her noch nachgesprochen, hat aber wissenschaftlich keinen Kredit mehr, seitdem die eingehende literaturgeschichtliche Analyse von D nach dem Vorgange von Steuernagel und Kittel durch Hempel durchgeführt worden ist und das alte Material aufgezeigt hat, aus dem sich D aufbaut. Auch Eißfeldts sorgfältige Untersuchung über die Erstlinge und Zehnten im A. T. hat hier wertvolle Dienste geleistet. Das

Forderung der Kultuszentralisation in Jerusalem das Ende der altisraelitischen, Natur und Religion in der Einheitlichkeit altväterlicher Kultübung auf den Höhenheiligtümern in Städten und Dörfern verbindenden und aus fröhlicher Sinnlichkeit entspringenden Frömmigkeit herbeigeführt und den Anfang der geistlich gestimmten jüdischen Kultreligion inauguriert habe. Denn ist D ein Erzeugnis priesterlicher Spekulation der nachexilischen Zeit, so ist es nichts mit diesem scheinbar sichersten Datum der vorexilischen Literatur- und Religionsgeschichte Israels. Und wiederum, ist D eine alte, nicht auf Einheit, sondern lediglich auf Reinheit des legitimen Jahwekultus abzielende Kultordnung, so muß die fast allgemein vertretene Meinung aufgegeben werden, die Zentralisation des Kultus in Jerusalem sei der leitende Gedanke der von Josia betriebenen kultischen Maßnahmen auf Grund von D gewesen, samt all den Konsequenzen, die man religionsgeschichtlich aus ihr gezogen hat.[1])

---

scheinbar einheitliche und verhältnismäßig einfache Problem des Deuteronomiums zeigt sich jetzt als verwickelter, als man früher gesehen hat. Es legt sich in vier Hauptfragen auseinander: 1. Was bezweckt die Sakral- und Rechtsordnung von D, und auf was für kultgeschichtlichen Materien ist sie aufgebaut? 2. Worauf zielte die Kultreform Josias ab, und welcher Art war ihre sakralrechtliche Grundlage, das „Gesetzbuch" 2. Reg. 22, 8? 3. Ist dieses „Gesetzbuch" identisch mit D? 4. In welchem Verhältnis steht die Kultreform Josias zu der des Hiskia 2. Reg. 18, und hat D mit dieser etwas zu tun? Diese Fragen bedürfen erneut eingehender vorurteilsloser Untersuchung. Den Anfang damit haben Kegel und Oestreicher gemacht, s. u. S. 23 ff. Vgl. inzwischen den ausgezeichneten Bericht über den Stand dieser Fragen von Eichrodt, Bahnt sich eine neue Lösung der deuteronomischen Frage an? (Neue kirchl. Zeitschr. XXXII 1921, S. 40 ff. u. 53 ff.) Auf katholischer Seite hat Euringer über die neuere Geschichte des Problems orientiert, vgl. Der Streit um das Deuteronomium (Biblische Zeitfragen IV, 8). Münster 1911.

[1]) H. Schmidt hat das Problem, das durch die revidierende Kritik (die eine richtige pentateuchische Antikritik ist) gestellt worden ist, schlagend formuliert, wenn er sagt: „Es stürzt eine Hypothese, die seit de Wette (Dissertatio critica 1805 und Beiträge zur altest. Wissenschaft I 1806,

Mit der Entscheidung der Probleme, die das Deuteronomium stellt, in der einen oder der andern Richtung ist jedenfalls das Zeichen zu einer das Ganze der alttestamentlichen Theologie erfassenden Revision gegeben. Das hat uns Hölschers Darstellung der Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion,[1]) allerdings mit erschreckender Klarheit, gezeigt. Da erhält das Deuteronomium als Ausgeburt des unpraktischen Idealismus der priesterlichen Schule im persischen Zeitalter seine Stelle hinter dem Elohisten (± 550) und vor Heiligkeitsgesetz und Ezechielbuch (zwischen 515 und 445), vgl. a. a. O. S. 132. Stellt man gegen diesen von Horst noch überbotenen Radikalismus die kritischen Ergebnisse von Forschern wie Kegel, Oestreicher u. a., und bedenkt man, daß die Krisis in der alttestamentlichen Wissenschaft bereits in der literarkritischen Schule selbst bis in zentrale Fragen hineinwirkt, so legt sich mit innerer Nötigung die Aufgabe auf das wissenschaftliche Gewissen, den nicht in der Forschungsarbeit selbst Stehenden den Weg durch den Wirrwarr der gegeneinander streitenden Hypothesen zu weisen und so viel als möglich zur Klärung des Urteils über eins der wichtigsten Probleme des Alten Testaments beizutragen. Diese Aufgabe soll in der folgenden Darstellung, freilich nicht im ganzen Umfang des deuteronomischen Problems, in Angriff genommen werden. Sie zielt vielmehr in der Hauptsache darauf ab, die große Bedeutung der von Oestreicher gefundenen Lösung des Problems herauszustellen und dadurch den Weg aufzuzeigen, auf dem die Forschung weiterhin vorgehen muß, wenn sie sich

S. 168 ff. 265 ff.) allmählich zu einer fast allgemeinen Anerkennung gelangt und die eigentlich tragende Säule des kunstvollen Baus ist, den die alttestamentliche Wissenschaft der letzten Generation, den besonders Julius Wellhausen errichtet hat," vgl. den u. S. 12 Anm. 1 zitierten Aufsatz aus den Theol. Blättern, Sp. 223.

[1]) Gießen 1922 (Sammlung Töpelmann: Die Theologie im Abriß I, 7).

nicht in ein eitles Spielen mit Hypotheſen und Konſtruktionen verlieren ſoll. Aber es wird doch von Nutzen ſein, die Leſer auch einen Blick in die Arbeitsweiſe der Forſcher tun zu laſſen, die mit ihren kritiſchen Ergebniſſen auf dem entgegengeſetzten Ende, auf der Seite radikaler Verwerfung der bibliſchen Überlieferung, ſtehen.

1. Zunächſt ein Beiſpiel für die unter den Vertretern der Literarkritik ſelbſt herrſchende Uneinigkeit in der Frage von D.

Im 1. Bande des gemeinſamen wiſſenſchaftlichen Überſetzungswerkes der Schule, in der 4. Aufl. von Kautzſch, ſchreibt der Bearbeiter des Deuteronomiums, Marti, auf S. 259: „Nach allgemeiner Übereinſtimmung (ſteht) das nach der Erzählung von 2. Kg. 22, 3 ff. im 18. Jahre des Königs Joſia (621) vom Oberprieſter Hilkia im Tempel aufgefundene Geſetzbuch in irgend einem näheren Zuſammenhang mit der Geſetzgebung von Dt. 1—30. Die Gründe hierfür ſind ſo zwingend, daß eine andere Annahme ausgeſchloſſen iſt.[1]) Es ſei nur hervorgehoben, daß Joſia nach der Erzählung von 2. Kg. 22 f. bei der Durchführung des im Tempel aufgefundenen Geſetzes alle Heiligtümer außerhalb des Tempels in Jeruſalem aufhebt, auch dieſen ſelber von allem, was an fremden Kult erinnert, reinigt und die Paſſahfeier nach Jeruſalem verlegt.“[2])

Im 2. Bande desſelben Werkes aber, S. 491 ff., ſpricht Hölſcher in ſeiner Bearbeitung der Bücher Esra und Nehemja das Urteil aus, die allgemein angenommene Anſchauung von der Entſtehung von D in vorexiliſcher Zeit ſei einer der vielen Irrtümer, unter deren Auswirkung die ältere kritiſche Schule ihre Darſtellung der altteſtamentlichen Literatur- und Religions-

[1]) Von mir geſperrt.

[2]) Damit ſtimmt Holzingers Urteil über D in der Einleitung zum Pentateuch bei Kautzſch[4] S. 5 f. genau überein.

geschichte entworfen habe. D sei nur aus der Zeit um 500 verständlich.[1])

Diesen Widerspruch in der neuen Auflage des Kautzsch — nicht der einzige, aber wohl der, der am stärksten in die Augen fällt und zur kritischen Nachprüfung der Methode auffordert, die solche Ergebnisse zeitigt[2]) — wagt das Register des Werkes s. v. Deuteronomium nur verschämt anzudeuten. Er verliert dadurch natürlich nichts von seiner unerträglichen Härte für den nach wissenschaftlicher Wahrheit Strebenden, der sich der Kautzschschen Übersetzung als Führer zu den religiösen Werten der Bibel anvertraut. Er wird auch dadurch nicht gemildert, daß Hölscher des guten Glaubens ist, mit seiner These über D nur die Folgerung aus einer kritischen Stellung zur biblischen Überlieferung zu ziehen, die in Duhms Jeremiakommentar längst vorgezeichnet ist, vgl. Hölscher, Geschichte der israel. u. jüd. Religion S. X. Diese Berufung auf Duhms Kritik an der Überlieferung des Jeremiabuches zeigt nur, daß es schon längst an der Zeit gewesen wäre, dem Spiel mit kritischen Einfällen im Alten Testament, die grundsätzlicher Skepsis entspringen, in eindringender sachlicher Kritik nachzugehen und das Gefährliche solcher Art biblischer Wissenschaft aufzudecken, für die die Begriffe der literarischen Fälschung und der reinen Fiktionen zum festen Bestande der Erklärung eines biblischen Literaturwerkes gehören.

3. Sodann ein kurzes Wort über Hölschers Methode, durch die er das der Überlieferung der Bibel diametral entgegenstehende Resultat gewinnt, D gehöre der Zeit um 500

[1]) Von mir gesperrt.

[2]) Beispielshalber: Rothstein, der Bearbeiter der Chronikbücher, setzt das Werk Chronik-Esra-Nehemia um 300, vielleicht auch etwas früher, an, vgl. a. a. O. II S. 564; Hölscher setzt den Chronisten in den Anfang des 2. Jhdts., zwischen 200 und 157 v. Chr., a. a. O. II S. 500. [3. Jhdt. ist Druckfehler!]

an. Ausführlich über seine hierher gehörigen Untersuchungen[1]) zu sprechen erübrigt sich, weil darüber von andern mit wissenschaftlicher Schärfe und Sachlichkeit das Nötige bereits gesagt worden ist,[2]) und weil es sich nicht verlohnt, so haltlose, weil auf Vorurteilen aufgebaute und methodischer Sorgfalt entbehrende Konstruktionen wiederholter Widerlegung zu würdigen. Darum hier nur soviel: Hölscher hat sich den Beweis seiner These vom nachexilischen Ursprung und fiktiven Charakter von D nicht leicht gemacht. Er ist dem Problem sozusagen in konzentrischem Angriff auf den Leib gerückt. Im Beitrag zur Gunkel-Festschrift hat er es unternommen, den Bericht 2. Reg. 22 f. als geschichtliches Zeugnis außer Kraft zu setzen, indem er versucht, die Quelle E, in der er überliefert sein soll — was eine unbewiesene Behauptung vieler Literarkritiker ist — als nachexilischen Ursprungs glaubhaft zu machen. Sodann hat er in Kautzsch[4] 1922 II S. 491 ff., wie schon oben angedeutet wurde, in der ausführlichen Einleitung zu Esra-Nehemja, die die Ergebnisse seiner radikalen Kritik der Überlieferung des chronistischen Werkes zusammenfaßt, und in den kritischen Bemerkungen zu den einzelnen Quellenstücken von Esra-Nehemja die bisherige literarkritische Ansicht über P und D als unhaltbar nachzuweisen sich angelegen sein lassen. Inzwischen aber hat er schon die Ergebnisse dieser, alle die so viel gepriesenen sicheren Resultate der Literarkritik betr. D, P

[1]) Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion. *Εὐχαριστήριον.* Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Festschrift für H. Gunkel. Göttingen 1923 [Forschungen zur Religion u. Literatur des A. u. N. Test. Neue Folge. 19, 1]. S. 158—213. — Komposition und Ursprung des Deuteronomiums. ZATW. 1922, 40. Bd. S. 161—255. — Hesekiel, der Dichter und das Buch. 1924. — Vgl. die unten S. 13 aufgeführten Abschnitte aus Hölschers Biblischer Theologie.

Zu Hölschers Hypothesen vgl. H. Schmidt in den Theol. Blättern 1923, Nr. 9, Sp. 223 ff. und Th. Lit.-Ztg. 1923, Nr. 14, Sp. 289 ff. Sellin in Theologie der Gegenwart 1924, S. 86 ff.

[2]) Vgl. besonders Greßmann in ZATW. Neue Folge I, Heft 3/4, 1924.

und Ezechiel umstürzenden Antikritik als Aktivposten in seine biblische Theologie (a. a. O. S. 130 ff. 136 f. 138 ff.) eingestellt. Erst nachträglich hat er als zweites Stück der versprochenen eingehenden Begründung dieser Hypothesenkette die oben S. 12 zitierte umfangreiche Untersuchung über Komposition und Ursprung des Deuteronomiums vorgelegt. Als drittes Stück soll die Begründung seiner Hypothese über das Ezechielbuch folgen. Es liegt inzwischen als selbständige umfangreiche Monographie vor, vgl. o. S. 12, Anm. 1.

Aber freilich, es geht bei Hölschers Unternehmen nach dem Worte von den kreißenden Bergen und dem Mäuslein, was herauskommt. Wenn auch gewiß manche wertvolle Einzelbeobachtung abfällt, so ist doch das Ganze m. E. ein einziger Irrtum, vor dem Hölscher die in gleicher Richtung gehenden literarischen Versuche der älteren französischen kritischen Schule (Horst, Vernes, d'Eichtal), die längst, und mit Recht, vergessen sind, hätten warnen sollen. Etwas anderes als ein wissenschaftliches Fehlgreifen großen Stiles kann ja auch nicht herauskommen, wenn man bedenkt, daß Hölscher auf der ganz schmalen und schwachen Basis unwahrscheinlicher literarkritischer Hypothesen einen babylonischen Turm aufgeführt hat. In dem Bericht über Josias Kultreform 2. Reg. 23 streicht er die Aussagen V. 8ª u. 9 über das Schicksal der außerjerusalemischen Priester und der Kultstätten, an denen sie ihres Amtes im Sinne eines halbheidnischen Gottesdienstes gewaltet hatten. Er bringt damit allerdings das Motiv der Kultuszentralisation aus dem Bericht heraus. Aber die Begründung, die er für seine kritische Maßnahme gibt (vgl. Festschrift I S. 209), ist unzureichend, und die Folgerung, die er aus ihr ziehen zu dürfen glaubt, durchaus nicht zwingend. Denn selbst wenn Hölscher die genannten Verse als Zusatz von fremder Hand erweisen könnte, wäre damit

noch nichts Entscheidendes über das Verhältnis des „Gesetzbuches", das in dem Bericht genannt wird, zu D gesagt. D könnte trotzdem die Grundlage der Reform des Josias gewesen sein, denn es müßte doch erst einmal festgestellt werden, ob D wirklich von der Forderung der Kulteinheit beherrscht ist und sich nicht vielleicht, gerade wie der Bericht 2. Reg. 23 f. nach Hölscher, lediglich an der Kultreinheit interessiert zeigt.

Aber gerade in diesem wichtigen Punkte versagt Hölschers Beweisführung. Seine eingehende Analyse von D steht unter dem Vorurteil, daß diese Anweisung für eine gründliche Regelung des kultischen und sozial-rechtlichen Lebens Israels nicht vorexilisch sein kann. Die Anzeichen für nachexilische Herkunft seien zu zahlreich und zu deutlich, zumal wenn man die Ideologie des Ganzen ins Auge fasse. Auf Grund eingehenden Studiums von Hölschers Arbeit über D kann ich nur sagen, daß er mich in keinem einzigen Punkte seiner Beweisführung überzeugt hat. Das erscheint mir um so schwerer wiegend, als ich selbst die Hypothese de Wettes von D als Grundlage der die Kulteinheit erstrebenden Reform Josias für undurchführbar halte, also wahrlich nicht voreingenommen Hölschers Argumenten gegenüberstehe.[1])

3. An Hölschers radikale Kritik über D knüpft Horst[2])

---

[1]) Auch W. Spiegelbergs Schlußfolgerung aus Dt. 11, 4 (vgl. OLZ. 1923, 481 f.), die Aussage über die Vernichtung Ägyptens עד היום הזה könne nur von der persischen Eroberung des Pharaonenreiches i. J. 525 verstanden werden, kann Hölschers Hypothese nicht annehmbar machen. Er gibt selbst zu, daß die Worte Glosse sein können. Aber diese Annahme ist gar nicht nötig. Spiegelberg hat nicht erkannt, daß die Zeitbestimmung am Schluß der Aussage auf den ganzen Satz zu beziehen ist und nur als formelhafte Wendung für den Begriff der vollständigen Vernichtung des Widersachers Israels Bedeutung im Satzganzen hat, ohne jede zeitgeschichtliche Beziehung, vgl. nur zum Gebrauch von עד היום הזה 1. Sam. 5, 5.

[2]) F. Horst, Die Kultusreform des Königs Josia (2. Reg. 22—23). Antrittsvorlesung gehalten am 9. VI. 1923 in Bonn (ZDMG. Neue Folge 2

an. Aber dessen Beweisführung genügt dem jüngeren Forscher nicht. Er erkennt gern die (angeblich) großen Vorteile an, die Hölschers Versetzung von D in nachexilische Zeit, um 500, für das Verständnis der Ausgänge der israelitischen Religion und der Anfänge des Judentums hat, aber er hat einen Fehler in dessen Rechnung gefunden, nämlich den als Plus eingestellten Posten E, die Pentateuchquelle, die nach Hölscher bis zum Schluß der Königsbücher läuft und die also erst im Exil entstanden sein kann. Dieses Plus ist nach Horst's Ansicht ein Minus, denn die von Hölscher gebotene Analyse von Reg. ist nicht einwandfrei. So glaubt also der jüngere Radikale ein Recht zu haben, seine Beweisführung für die späte Entstehung von D gegen die des älteren zu stellen.

Und zwar baut er seine Hypothese über die nachexilische Herkunft des deuteronomischen Gesetzes auf dem schwankenden Balkenwerk einer, zunächst einmal rein behauptend[1]) vorgetragenen Ansetzung Jeremias nach 608 und einer Verteilung des Überlieferungsstoffes des Buches Jeremia auf zwei größere Traditionsquellen A und B exilischer bezw. nachexilischer Herkunft auf. In der zuverlässigen Quelle A predigt eine Stimme aus der Zeit Haggais und Sacharjas, in Opposition gegen diese und ihre tempel- und kultfreudigen Kreise, die bildlose, rein geistige Verehrung Jahwes und den rechten sittlichen Wandel als die einzigen Garantien für Israels Glück im geschichtlichen Dasein. A aber weiß nichts vom Deuteronomium und nichts von Jeremias Auftreten unter

[77. Bd.] S. 220—238). — Die Anfänge des Propheten Jeremia (ZATW. 1923 [41. Bd.] S. 94—153).

Zu Horsts Hypothesen vgl. Eißfeldt in Theol. Lit.-Ztg. 1924, Nr. 11, Sp. 223 ff.

[1]) Horst hat seine Hypothese über D zuerst in seiner Antrittsvorlesung über 2. Reg. 22 f. vorgetragen und erst hinterher in dem obenerwähnten Aufsatz in der ZATW. näher begründet — für eine Antrittsvorlesung ein ganz ungewöhnliches Verfahren.

Josia. B dagegen ist von A abhängig, um 500 entstanden und von der einen Tendenz beherrscht, A im deuteronomistischen Sinne umzubiegen. Diese Quelle kämpft für Durchführung und Befolgung von D und weist auf Josia und Jeremia hin, die in ihrer Zeit mutig für dieses Gesetz eingetreten seien, aber ohne Erfolg. Also nur B, eine sekundäre, „durchaus tendenziöse und gänzlich unhistorische Quelle", weiß etwas von der deuteronomischen Reform Josias und von Jeremias Mitwirkung.

Dieser in den Moorboden radikaler Verwerfung biblischer Überlieferungen versenkte Balkenrost ist freilich sehr bequem konstruiert, etwa nach dem Grundsatz der in der neutestamentlichen Forschung beliebten Subtraktionstheologie, die alles, was ihr nicht in den Kram paßt, exegetisch wegdisputiert, um das geeignete Baumaterial zu bekommen.[1]) In der Tat, nichts einfacher als diese Berechnung: läßt sich nämlich 1. Jeremias Wirksamkeit unter Josia beseitigen und 2. die Überlieferung des Buches Jeremia gerade im Hinblick auf D als sekundär, also ungeschichtlich verdächtigen, dann ist der Weg freigelegt, um mit der ganzen These von D und der Kultreform, und im besonderen mit der Ansetzung von D in älterer Zeit gründlich aufzuräumen.

Horst's Kritik an der Überlieferung über D beginnt mit einer neuen literarkritischen Analyse der beiden Hulda-Orakel in 2. Reg. 22. Ihre Pointe ist die von Horst behauptete frappante Berührung zwischen den beiden Orakeln und jenen, im Jeremiabuche aufgedeckten Quellen A und B. Nun ist an der sekundären Gestalt der Orakel in der überlieferten Form

---

[1]) Es ist erfreulich, daß H. an anderer Stelle das methodisch Bedenkliche solches Reduktionsverfahrens einsieht, nämlich bei Beurteilung der exegetischen Versuche, aus dem Bericht 2. Reg. 22 f. einen „Urbericht" herauszuholen.

wohl nicht zu zweifeln. Horſt hat mit Recht betont, daß ſie dem Sinn des Reformberichts widerſprechen. Aber ſeine Löſung des Problems auf der Grundlage der beiden von ihm entdeckten Traditionsquellen A und B mit ihrem verſchiedenen Sprachgebrauch iſt zunächſt einmal eine petitio principii, die als ſolche methodiſch unzuläſſig iſt. Und was er als literarkritiſches Ergebnis bietet, iſt ein inhaltlich übereinſtimmender Doppelbericht, den er in ſeiner Entſtehung nur glaubhaft machen kann durch das alte, aber nicht mehr verfangende Mittelchen eines „Redaktors", der das Unglaublichſte fertig bringt. Dieſer Redaktor ſoll nämlich das Stück 2. Reg. 22, 15—20 aus folgenden beiden „Quellen" komponiert haben:

A 22, 15. 16 (מקום = Land!) 17^b (ונצתה = וּבְנֹ!) 19^a (am Anfang והיה בשמעך) 20^a (ולא־תראינה וגו')

B 22, 18^a (am Anfang כה תאמרו) 17^a 18^b (am Anfang הנני מביא עליהם) 19 (מפני) 20^a (לכן הנני וגו').

In A ſoll nun die Pointe ſein, Joſia werde das große Unglück des Gerichts nicht erleben, falls er auf Gottes Wort hören wird. Das müßte aber wohl hebräiſch heißen והיה בשמעך אל־אשר דברתי וגו' und kann nicht durch Hinweis auf Dt. 29, 18 als richtig beſtätigt werden, denn dort handelt es ſich um bloßes Vernehmen, nicht um Hören im Sinne von Gehorchen, und der Sinn iſt dort und hier gerade entgegengeſetzt. In B ſoll dem frommen Könige, der bereits Buße getan hat, ein friedliches Ende verheißen werden, dem Volke aber der Untergang. Iſt mit dieſer Auffaſſung von 2. Reg. 22, 15 ff. nun etwas anderes gewonnen, als was die alte literariſche Erklärung der Huldaorakel nach dem Querſchnitt ergab, nämlich die Tatſache, daß dieſe Orakel dem Sinnhaften des Reformberichts widerſprechen? Ich kann keinen Unterſchied ſehen, denn auch bei Horſt's Auffaſſung bleibt es unerklärlich, wie Joſia bei ſolchen trüben Ausſichten reformfreudig

hat sein können. Das gilt auch für A. Der König, von dem 2. Reg. 22 f. erzählt und der zum Schlusse mit dem höchsten Lobe bedacht wird, ist eine andere Figur als der des vermeintlichen Orakels A, der gehorsam ist gegen Gottes Wort um eines zweifelhaften persönlichen Vorteils willen.

Nachdem aber einmal bei dem Abschnitt 2. Reg. 22, 15 ff. die Lawine der Quellenscheidung ins Rollen gekommen ist, gibt es natürlich kein Halten mehr. In der leidensreichen Geschichte der Pentateuchkritik hat sich diese Katastrophe und ihre Wirkung schon so oft wiederholt. Ist das Auge des Forschers erst einmal geblendet, so sieht es nur noch Anzeichen von „Quellen". Kein erzählendes Stück im Alten und Neuen Testament, das nicht in „Quellen" nach Art von J E P, bezw. J^1 J^2 J^3 E^1 E^2 E^3 aufgelöst worden wäre. An dem Büchlein Jona so gut wie an der Apostelgeschichte haben wir das erlebt. So geht's nun auch bei 2. Reg. 22 ff. Horst hat den Maßstab der „Quellen" A und B des Jeremiabuches in der Hand, und der wird zum Zauberstab, mit dem er die Unstimmigkeiten dieser Kapitel zum Kosmos eines doppelten Berichts über Josias Kultreform zu gestalten vermag. Die Logik des Schlusses vom Teil auf das Ganze aber breitet segnend die Hände über dieser Künstlerarbeit. „Wenn sich in den beiden Orakeln zwei Quellen aufweisen lassen, und zwar die beiden Traditionsquellen des Jeremiaberichts, so muß man mit Recht jetzt weiter fragen, ob dieses Verhälinis nur hier vorliegt, oder ob nicht auch noch nach vorn und rückwärts diese beiden Fäden weiter festzustellen sind" (a. a. O. S. 232). Das Ergebnis dieser Quellenscheidung mit ihrem doppelten Ausgangspunkt, dem x der „Quellen" A und B und dem y der Doppelheiten in 2. Reg. 22 ff., die die Kritiker bisher in ihrer Kurzsichtigkeit für Wucherungen am Urbericht gehalten haben, ist folgendes:

Nach der zuverlässigen Quelle A hat Josia durch Saphan ein Prophetenbuch zu lesen bekommen, das auf ihn so gewaltigen Eindruck machte, daß er in tiefer Erschütterung durch die Unheilsdrohung über Israel den Rat der Prophetin Hulda einholte. Damit fällt für A von vornherein das Motiv einer durch das übersandte Buch auszulösenden bezw. ausgelösten Kultreform fort. Vielmehr erzählte A von der Bundschließung im Tempel als Wirkung des Orakelbescheides der Prophetin, des Inhalts, daß König und Volk sich verpflichteten, Gottes Gebote zu halten. Die Idee der berith ist charakteristisch für die Quelle A, und aus ihrem Anteil am Jeremiabuch läßt sich der Inhalt der berith von 2. Reg. 23, 3 genau bestimmen: er ist kein Gesetzesbuch mit fixierten Bestimmungen, sondern besteht in religiös-sittlichen Grundsätzen, im „Hören auf die Stimme Gottes", vgl. Jer. 11, 4. So erklärt es sich, daß in dem Bericht über kultische Maßnahmen in 2. Reg. 23 „sprachlich einwandfrei" nichts von Quelle A festzustellen ist, außer vielleicht 23, 4 in ursprünglicher Fassung, d. h. die Erzählung von der Beseitigung der heidnischen Kultgeräte.[1])

An diesem knappen Bericht von der berith im Tempel auf Grund des „Prophetenbuches" hat nun die Traditionsquelle B eine bemerkenswerte Umbildung vorgenommen, indem

[1]) Horst konstruiert einen Gegensatz zwischen 23, 4 A und 23, 6 B; V. 6 sei eine „genaue Parallele" zu V. 4. Formal wohl, aber nicht dem Gegenstand nach, denn die Kultgeräte für Baal und Ašera und das Himmelsheer sind etwas anderes als die Ašera d. h. der heilige Pfahl. — Übrigens: Horst erklärt 23, 4 Schluß für redaktionell („eine dritte Hand mit nachträglichen Erweiterungen" a. a. O. S. 237) schon wegen der Fortführung des Verbums durch Perf. mit Waw copul., was späterer Sprachgebrauch sei; Oestreicher (a. a. O. S. 32) sieht darin gerade ein sprachliches, auf Überlieferung beruhendes Charakteristikum des alten Reformberichts, mit Anpassung an jüngere Volkssprache. Literarkritik! Motto: „An der Bidassoabrücke usw."

sie ihn zu einer Erzählung über Josias grundlegende Kultreform ausbaute. Und zwar auf Grund der für B kennzeichnenden Anschauung, daß eine berith mit Durchführung eines Gesetzes identisch sei. Für B ist aber Gesetz immer gleich Deuteronomium, „wie sich das im Jeremia deutlich genug aufweisen läßt". D ist für ihn „das maßgebliche Programm, auf das er schwört" (S. 236). So wurde das „Prophetenbuch" von A mit Notwendigkeit zum „Torabuch", das dem Könige vorgelesen werden mußte, um D einzuführen.[1]) Diese Vorlesung tritt in B an die Stelle der berith von A, denn B konnte nicht von einer Bundschließung in dem noch nicht gereinigten Tempel erzählen. Den feierlichen Abschluß der ganzen Handlung Josias bildet in B die Passafeier nach der Vorschrift von D, auch sie Ersatz der berith von A. Die Einzelheiten der Kultreform in 2. Reg. 23 sind nichts anderes als sekundäre Tendenzlegende, der kein kritischer Wert beizumessen ist.

Nach Horst's Überzeugung schafft diese Quellenzerlegung mancherlei Vorteile, sowohl weil sie alle bisher bestehenden Schwierigkeiten textlich-sprachlicher Art in 2. Reg. 22f. glatt löst, als auch, weil man mit ihrer Hilfe zu einer Übereinstimmung mit der vornehmlich aus Jeremia zu erhebenden These von der nachexilischen Herkunft von D gelangt: in 2. Reg. 22f. ist überhaupt nichts von der Einführung von D gesagt, kaum von einer Kultusreform

[1]) Der Unterschied, den Horst zwischen dem Lesen des Buches, das Saphan überbringt, und dem Vorlesen feststellt, ist wohl nur betont, um den Gegensatz zwischen A und B kräftig herauszustellen. Sachlich ist er nicht begründet, denn es kommt doch dem Erzähler lediglich darauf an, daß Josia von dem Inhalt des Buches ergriffen und zum Handeln bestimmt wird, und der Unterschied zwischen selbst lesen und sich vorlesen lassen hängt doch nicht an dem von „Prophetenbuch" und „Torabuch". Was soll das also heißen: der König muß nach B das Torabuch „unbedingt vorgelesen bekommen", um D einzuführen?

Josias. Damit verliert das Jahr 621 die religionsgeschichtliche Bedeutung, die ihm von der Wissenschaft bisher zugeschrieben worden ist.

II.

Wir wenden uns nunmehr unserer eigentlichen Aufgabe zu, einer kritischen Würdigung des Lösungsversuches der mit D gegebenen Probleme, den neuerdings Oestreicher der Wissenschaft vorgelegt hat.[1]) Aber auch hier wird ein kurzer Rückblick auf die Arbeiten der Forscher von Nutzen sein, die sich in derselben Richtung bewegen wie Oestreicher, und auf deren Schultern er zum Teil steht.

1. Der grundsätzliche Widerspruch gegen die Ergebnisse der Literarkritik und gegen die auf ihr aufgebaute Hypothese von der Entwicklung der Religion Israels hat schon mehr als zwanzig Jahre vor Hölscher auch von seiten der Gegner Wellhausens zur Aufrollung des besonderen deuteronomischen Problems geführt. Möllers[2]) Polemik freilich war, aufs Ganze gesehen, nicht geeignet, tieferen Eindruck zu hinterlassen und

[1]) Oestreicher, Das deuteronomische Grundgesetz (Beitr. z. Förd. christl. Theol. XXIV, 4. 1923). 120 S. — Vgl. schon seine früheren Aufsätze über die josianische Reform und: Die Stellung des Gesetzes in der israelitischen Religionsgeschichte (in der Zeitschrift „Das Reich Christi" 1911, S. 195 ff. und 1912, S. 89 ff. Zu Oestreicher vgl. jetzt Sellin in der Theol. d. Gegenwart 1923, 111 ff. (s. auch u. S. 34).

[2]) Historisch-kritische Bedenken gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese von einem früheren Anhänger. Mit einem Begleitwort von Prof. D. C. von Orelli-Basel. Gütersloh 1899, C. Bertelsmann. — Vgl. auch Möller, Die Entwicklung der alttestamentlichen Gottesidee in vorexilischer Zeit. Historisch-kritische Bedenken gegen moderne Auffassungen (Beitr. z. Förd. christl. Theol. VII, 3. 1903), eine Schrift, die viel gehaltvoller ist, als die an erster Stelle genannte. Übrigens hat schon Volz in der Kritik von Möllers Hist.-krit. Bedenken (Theol. Lit.-Ztg. 1900 Nr. 12) den richtigen Gedanken geäußert, daß in D nicht die Kultuskonzentration das Vorwiegende ist, sondern wie in Reg. die Beseitigung des Götzendienstes und des kananäischen Wesens.

zur Besinnung über die Beweiskraft der Grundlagen aufzufordern, auf denen die literarkritische Darstellung beruht. Aber sein wiederholter Hinweis darauf, daß in dem Bericht 2. Reg. 23 über Josias Maßnahmen die Kultuskonzentration gar nicht die Hauptsache sei, hätte als Kriterium für die deuteronomische Frage beachtet werden sollen. Auch die Arbeit von Fries über „die Gesetzesschrift des Königs Josia" (Leipzig 1903) betonte richtig, daß in Dt. 12 gar nicht die absolute Zentralisierung des Kultus gefordert werde,[1]) ging aber dieser exegetischen These nicht bis in ihre letzten Folgerungen nach, sondern verlor sich in haltlosen Aufstellungen über das zu Josias Zeit gefundene Kultgesetz und die Passafeier, von der 2. Reg. 23 erzählt wird. Andererseits hat Klostermann in seinen beiden umfänglichen Sammelbänden über die Probleme des Pentateuch[2]) zwar manches Wertvolle zu diesem unerschöpflichen Thema beigetragen, was noch immer nicht seiner methodischen und literaturgeschichtlichen Bedeutung nach genügend gewürdigt worden ist. Aber die engere Fragestellung betreffs des Sinngebenden der Sakralordnung von D kommt bei ihm zu kurz, weil ihn seine Theorie über die Entstehung von D aus der alten Sitte der erläuternden und belehrenden Gesetzesverlesung durch die Priesterschaften und über die D zugrunde liegenden alten Gesetzbücher an der Frage der Kultuszentralisation vorbeisehen läßt.[3])

Am nachdrücklichsten hat wohl der englisch-jüdische Jurist H. W. Wiener gegen die literarkritische Schule Front gemacht.

---

[1]) Riedel gab Fr. in der Anzeige der Schrift im Theol. Lit.-Blatt 1904, Nr. 14 darin recht: man solle bei Josias Maßnahmen nicht immer an Zentralisation denken.

[2]) Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte. Leipzig 1893, Deichert. 447 S. — Neue Folge. Ebenda. 1907. 583 S.

[3]) Vgl. a. a. O. I, S. 76 ff. II, S. 154 ff.

In größeren, später in Buchform herausgegebenen Aufsätzen und in zahllosen kleineren Veröffentlichungen in englischen Zeitschriften hat er — wie vor ihm schon A. Klostermann — die Textkritik gegen Methode und Ergebnisse der Literarkritik aufgeboten und die Einheitlichkeit des mosaischen Pentateuchs zu verteidigen versucht.[1]) Doch scheint er neuerdings wenigstens einige Zugeständnisse an die Quellenkritik zu machen.[2]) Seine Stellung zum Problem des D ist ganz von der Überzeugung der mosaischen Herkunft des Buches beherrscht, kann also für das vorliegende Problem nichts abwerfen. Immerhin ist die von ihm gemachte Unterscheidung von einem Heiligtum und vielen Privataltären beachtenswert und für die Kritik an D, soweit das Problem der Zentralisation des Kultus in Frage kommt, nicht unwichtig.

Unter starker Anregung durch Wiener hat nun neuerdings Kegel in zwei Untersuchungen zum deuteronomischen Problem das Wort ergriffen.[3]) Kegel hält in der Hauptsache an der alten These fest, daß D zu dem in 2. Reg. 22 f. genannten

---

[1]) Vgl. Wiener, Studies in biblical law. London, Nutt. 1904. — Essays in Pentateuchal Criticism. London, Stock 1910. — The origin of the Pentateuch; ebenda 1910. — Pentateuchal Studies; ebenda 1913. — The main problem of Deuteronomy. Ohio 1920 (auch in deutscher Übersetzung mit Begleitwort von Lic. Kegel: Das Hauptproblem des Deuteronomiums. Gütersloh 1924, C. Bertelsmann). — Mit D beschäftigt sich Wiener in Essays VI und Pent. Stud. XIV—XVII. Zu den Essays vgl. König im Theol. Lit.-Bl. 1910, Nr. 13; zu den Pent. Stud. die wertvollen kritischen Bemerkungen von Rothstein Theol. Lit.-Bl. 1913, Nr. 13.

[2]) Vgl. Bibliotheca Sacra 73, 602 ff. Die hier vertretene „Büchertheorie", durch die W. den Pentateuch zu erklären sucht, liegt den Ausführungen im „Hauptproblem" zugrunde.

[3]) M. Kegel, Die Kultus-Reformation des Josia. Die Aussagen der modernen Kritik über 2. Reg. 22 f. kritisch beleuchtet. Leipzig 1919. Deichert. — Kegel, „Wo opferte Israel seinem Gott?" (Neue kirchl. Zeitschr. XXXV, 6 [1924] S. 239 ff.). — Zu der Monographie vgl. Sellin in Theol. der Gegenwart 1920, S. 90 f.

Gesetzbuch in Beziehung stehe. Aber er will Josias Gesetzbuch nicht auf unser D beschränkt wissen, sondern meint, daß auch Stücke wie Ex. 21 ff. u. 34 dazu gehört haben. Den Grundstock von D hält er für mosaisch. Zur Frage der Kultuskonzentration äußert er sich (Kultusreform. S. 74 f.) folgendermaßen: „Der erste Eindruck bei der Lektüre der Kapitel 2. Reg. 22 f., der auch bei näherem Zusehen sich voll bestätigt, ist der, daß es sich hier durchaus zunächst um eine Säuberung des Kultus von heidnischen Kultgegenständen und Bräuchen handelt (vgl. 22, 17!); die Kultuskonzentration ist nur Mittel zu diesem Zweck und also etwas Sekundäres. Die neuere Kritik, geleitet von der Absicht, zwischen unserm Bericht und dem Dt. möglichst enge Beziehungen herzustellen, hat diese Sachlage völlig verwirrt. Sie hat entweder so getan, als stünden in unserm Bericht Kultusreinigung und Kultuskonzentration auf ganz derselben Stufe, oder sie hat gar letztere in 2. Reg. 23 in den Vordergrund gestellt, weil nämlich im Dt. die Kultuskonzentration der leitende Gesichtspunkt ist."

Mit diesem Urteil tritt Kegel zwar in berechtigten Gegensatz zu der bei den Literarkritikern verbreiteten Vorstellung von dem treibenden Motiv der josianischen Reform, aber er widerspricht doch auch der von Fries und jetzt wieder von Oestreicher vertretenen Meinung, daß die Zentralisierung des Kultus nicht in der Absicht Josias gelegen habe bezw. nur eine vorübergehende politische Maßnahme gewesen sei. Kegel hält es vielmehr für geschichtlich, daß Josias Reform durch die seines Urgroßvaters Hiskia veranlaßt war, und daß der König mit dem Streben nach Reinheit und Einheit des Jahwekultus in Juda dem längst bestehenden und öfters schon der Verwirklichung entgegengeführten Ideal eines genuinen und an ein Heiligtum gebundenen Gottesdienstes zustrebte, vgl. Kultus-Reform. S. 91 ff.

Diesem, von der prophetischen Religion vertretenen kultischen Ideal ist dann Kegel in dem o. S. 23 erwähnten Aufsatz geschichtlich nachgegangen, und darüber ist er betreffs D anderer Meinung geworden. Er legt seiner Untersuchung die von Wiener aufgestellte Unterscheidung von eigentlichen Heiligtümern und privaten Kultstätten (Altären und bamoth) zugrunde.[1]) An den letzteren, die leicht ad hoc entstehen konnten, vollzogen sich im alten Israel alle rein privaten Kulthandlungen, aber nicht etwa alle Schlachtungen, weil Schlachten und Opfern keineswegs dasselbe war. An den zentralen Heiligtümern dagegen, wie z. B. Silo, wurde der geregelte offizielle, neben dem Privatkult hergehende und ihn weit überbietende Opferdienst gehalten. Deren hat es wohl in alter Zeit einige, aber nicht viele gegeben. Aber gerade die Überlieferung in 1. Sam. 1 beweist, welche besondere kultische Bedeutung das alte Ladenheiligtum von Silo gehabt haben muß: es war — mindestens für eine größere Landschaft — das Zentralheiligtum, vor der Inauguration der jerusalemischen Kultstätte durch David. Später scheinen Gibeon und Nob eine ähnliche Rolle wie das alte Silo gespielt zu haben. Hat doch Gibeon nach Ausweis der Überlieferung in 1. Reg. 2 und 2. Chron. 1 noch längere Zeit neben Jerusalem als offizielle Kultstätte bestanden! Mithin ist die Tendenz auf lokal und rituell einheitliche Kultübung, sofern es sich um den Ausdruck des religiösen Gemeingefühls und um die der Gesamtheit der Jahweverehrer obliegenden Leistungen handelt, von jeher in Israel vorhanden gewesen. Kultische Reformen, wie die Hiskias und Josias, gingen freilich nicht auf strenge Vereinheitlichung des ganzen Kultus an einer Stätte aus, sondern auf Wiederherstellung der Reinheit des

[1]) Nach Wieners Terminologie „Laienaltäre" oder cairn altars, vgl. z. B. Jud. 6 u. 13; 1. Sam. 14; 2. Reg. 5.

an dem großen Heiligtum des Staates geübten Opferdienstes und auf Beseitigung der heidnischen Auswüchse, die sich hin und her im Lande auf den vielen kleinen legitimen Opferstätten und vor allem auf den Privataltären eingeschlichen hatten, wenn nicht gar, wie bei der Reform Josias, Einschreiten gegen offizielle heidnische Kulte nötig war. Was die Reform Josias betrifft, so ist Kegel jetzt geneigt, nach der von Oestreicher vertretenen Auffassung vom Sinn der Maßnahmen Josias, der auch Sellin (a. a. O. S. 113) zuzustimmen bereit ist, seine früher vorgetragene Ansicht zu revidieren und das Streben nach Kultreinheit als die leitende Idee der josianischen Reform anzunehmen. Er sagt jetzt (a. a. O. S. 274): „Josia hat nicht daran gedacht, die alten Laienaltäre (einschließlich aller bamoth) abzuschaffen, die immer als legal gegolten hatten, und die sämtlich zu beseitigen unzweckmäßig und unmöglich gewesen wäre. Wohl aber hat durch seine Maßnahmen die Bedeutung des Heiligtums der Hauptstadt, das schon durch die Verschonung im Jahre 701 und durch die Maßnahmen Hiskias an Ansehen unendlich gewonnen hatte, sich naturgemäß noch sehr erhöht. Sollte es noch irgend ein wirkliches Heiligtum neben ihm in Juda um diese Zeit gegeben haben, was höchst unwahrscheinlich ist, so kam ein solches künftig gegenüber dem Tempel nicht mehr in Betracht."

2. Wir treten nach dieser kurzen Umschau in der jüngsten Kritik an D in die kritische Betrachtung der von Oestreicher aufgestellten Thesen über D ein. Dabei wird es genügen, wenn wir lediglich seine letzte, die früheren Arbeiten in sich aufnehmende bezw. voraussetzende Monographie über das deuteronomische Grundgesetz zum Gegenstand der Auseinandersetzung machen.

Oestreicher sucht den Kern der von de Wette aufgestellten These, der eigentliche Zweck von Josias Reform sei

die Zentralisierung des gesamten Kultus in Jerusalem auf Grund von D gewesen, zunächst durch den Nachweis zu erschüttern, daß in dem Bericht 2. Reg. 22f. nicht von einem Kultmonopol für das Heiligtum von Jerusalem gesprochen werde, sondern lediglich von einer durchgreifenden Kultreinigung zwecks Beseitigung des assyrischen Staatskultus und Wiederaufrichtung des nationalen Jahwedienstes. Er gewinnt diese Gegenthese aus einer scharfsinnigen literarischen Analyse von 2. Reg. 22f. und mit Zuhilfenahme der im Kern berechtigten Theorie einer planmäßigen staatspolitischen Handlungsweise Josias, durch die die kultischen Symbole der assyrischen Oberhoheit schrittweise beseitigt wurden. Nach dieser Vorbereitung, durch die die fast allgemein angenommene engste geschichtliche Beziehung zwischen dem Bericht von Reg. und Dt. 12ff. erstmalig erschüttert worden ist, geht Oestreicher zum Hauptangriff gegen die de Wettesche These über. Aus einer kurzen Analyse des Rahmens von D gewinnt er das überraschende Ergebnis, daß in diesen Teilen des überlieferten D nirgends von der Kultuszentralisation die Rede ist. Die methodische Untersuchung der gesetzlichen Stücke von D außer Kap. 12 führt ihn zu demselben Ergebnis: nirgends liegt hier der Nachdruck auf der lokalen Einheit des Kultus. Und endlich, der Vergleich von Dt. 12, 14 mit 23, 16f. belehrt ihn über das richtige sprachliche Verständnis der charakteristischen Wendung במקום אשר יבחר י׳ באחד שבטיך: sie will besagen, daß der Israelit an jedem von Gott inaugurierten maqom Kultus verrichten darf, also nicht überall und nicht wie es die heidnische Sakralüberlieferung des Landes seit Urzeiten nahelegte, sondern nach Gesichtspunkten aus der reinen Jahwereligion heraus. Der für D bezeichnenden Wendung vom rechten maqom liegt demnach ein starkes Empfinden für den Gegensatz altheidnischer und echter israelitischer Kultstätten

zugrunde, aber nicht die Forderung einer einzigen legitimen Kultstätte. Mit dieser Erkenntnis vom wahren Sinn des Kultgesetzes Dt. 12 bricht aber die ganze Hypothese de Wettes zusammen.

Oestreichers Beweisführung ist trotz der Mängel, die ihr anhaften, m. E. überzeugend. Denn es ist in der Tat sehr auffällig, daß in dem Bericht 2. Reg. 22, der von der Auffindung und staatsrechtlichen Sanktion von D als Programm der Kultuszentralisation handeln soll, in dem ersten, die Vorgänge im Tempel und am Hofe erzählenden Teile (22, 3 bis 23, 3) mit keinem Worte auf die angebliche Leitidee der wiedergefundenen Sakralordnung, die strenge lokale Einheitlichkeit des legitimen Jahwekultus, hingewiesen wird; und daß in dem die kultischen Maßnahmen Josias aufzählenden zweiten Teile (23, 4—20) davon nur *neben* wichtigeren anderen, auf *Kultreinigung* bezüglichen Maßregeln des Königs die Rede zu sein *scheint* (23, 8f.), also nicht einmal so klar, daß das Verständnis dieser beiden Sätze eindeutig ist. Denn wenn auch Oestreicher die Behauptung eines fundamentalen Unterschiedes zwischen טִמֵּא und נִדַּח als Ausdrücken für prohibitive bezw. exklusive kultische Maßnahmen Josias (a. a. O. S. 49) sicher nicht aufrecht erhalten kann, so muß man ihm doch zugeben, daß die Aussagen 23, 8f. über Entweihung der bamoth außerhalb Jerusalems und über die Sammlung der Jahwepriester dieser Kultstätten in der Hauptstadt nicht unbedingt von der Grundtendenz der Kultuszentralisation aus verstanden werden müssen. Sie lassen ohne Frage die Möglichkeit der Existenz von außerjerusalemischen Stätten *legitimen* Jahwedienstes sowohl vor als nach der Reform Josias offen, denn der Sinn des Reformberichts 23, 4ff., in dem sie stehen, ist zweifellos der, die Bemühungen

des frommen Königs um die Reinigung des israelitischen Gottesdienstes von allem Heidnischen herauszustellen, aber nicht, ihn als den Begründer eines der wiedergefundenen Tora Moses entsprechenden Kultes an einem Zentralheiligtum zu feiern.

Freilich erhebt sich sofort aus dem Bericht des Königsbuches selbst ein Gegengrund gegen die Hypothese, daß er nichts von Kultuszentralisation sage, nämlich die Notiz über die von Josia angeordnete Passafeier, 23, 21—23, über die Oestreicher m. E. zu schnell fortgeschritten ist. Er wird zwar der Beziehung von V. 21^{b} auf das Kultgesetz Dt. 16, 5 ff. entgegenhalten, der Ausdruck ספר הברית weise über das uns vorliegende Deuteronomium hinaus auf ein „Bundesbuch" größeren Umfanges, das dem Könige als Fund überbracht worden sei (a. a. O. S. 22 ff.), folglich nötige nichts, die Passafeier aus Dt. 16, 5 ff. zu veranschaulichen. Aber wenn die Aussage 23, 21 f. eine Pointe haben soll — und die muß sie doch haben —, so kann sie nur in dem Hinweis auf einen, der bisher üblichen Art der Passafestfeier widersprechenden Festbrauch liegen. Und das kann dann nach allem, was wir vom Passaritus wissen, nur die Lösung des Festes von dem Familienverbande und der Ortschaft und ihre Einstellung in den größeren Rahmen einer kultischen Gemeindefeier gewesen sein, d. h. aber ihre lokalkultische Bindung, wie sie Dt. 16 voraussetzt. Darum hat vielleicht der Erzähler mit Bedacht בירושלם an das Ende der antithetischen Aussage V. 23 gestellt (vgl. u. S. 47). So scheint man also schließlich doch wieder zu der Annahme genötigt zu sein, daß mindestens der Auffindungsbericht in 2. Reg. 22 f. von unserm Deuteronomium und von der darin vertretenen Forderung der Kultuszentralisation spricht — falls nicht aus D selbst ein entscheidender Grund gegen die seit de Wette herrschende Ansicht

von D als Ausgangspunkt der josianischen Kultuszentralisation gewonnen werden kann.[1])

Weit mehr Gewicht als Gegenbeweis gegen die de Wettesche These hat die von Oestreicher mit Recht herausgestellte Tatsache, daß die sogenannten Einleitungs- und Schlußreden von D an keiner Stelle und mit keiner Silbe von der Zentralisierung des Jahwekultus sprechen. Die Themen dieser Paränesen, die ja nur als literarischer Niederschlag mündlicher Ansprachen bei Gelegenheit von öffentlichen Vorlesungen der Tora zwecks religiöser Belehrung des Volkes verständlich sind, sind durchweg religiös-sittlicher Art. Sie stehen unter dem Leitmotiv der ehrfürchtigen Liebe zu Jahwe und entfalten die von Israel zu fordernden sittlichen Tugenden am Gegensatz des erwählten Volkes zum umgebenden Heidentum. Im Bereiche dieser, vom Geist der prophetischen Religion Israels geleiteten Gedankenwelt ist für Fragen der kultischen Ordnung allerdings kein Raum. Der Kultus und seine bestimmten Formen werden in den Paränesen als selbstverständlich und unbestritten vorausgesetzt. Das kann man verschieden erklären. Vom Standpunkt der de Wetteschen These aus entweder so, daß die religiösen Er-

[1]) Die Knappheit des Berichts über die Passafeier in Jerusalem, die übrigens nicht recht zum Stilcharakter der von Oestreicher festgestellten „Gesetzesquelle" in 2. Reg. 22 f. passen will, kann nicht durch Einbeziehung von 23, 9 bezw. 8ª u. 9 beseitigt werden (so Šanda, Bücher d. Könige II S. 345 f.). Gewiß liegt der ganze Bericht von der Kultreform Josias in wirrem Texte vor — viel stärker in seinen Elementen durcheinander gewürfelt, als Oestreicher annimmt —, aber mit der Versetzung von 23, 8 f. in den Zusammenhang von 23, 21 ff. ist nichts gewonnen. Eins wird durch das andere nicht aufgehellt. Man sieht auch beim besten Willen keinen Zusammenhang zwischen der Passafeier und der Maßregelung der Höhenpriester. Šandas Behauptung, Josia habe durch diese Nichtzulassung zum Altardienst am Passafeste dem Volke die Reinheit des neuen Kultus ad oculos demonstrieren wollen, ist in den Text eingetragen. — Über die Lösung der in 2. Reg. 23, 21 ff. vorliegenden Schwierigkeit s. u. S. 46 f.

zieher, die hinter diesen Paränesen stehen, von dem Problem der Vielheit oder Einheit der Kultstätte in der legitimen Jahwereligion noch nicht berührt waren; oder so, daß dieses Problem für sie nicht mehr bestand, weil es durch die Geschichte längst entschieden war. Im ersteren Falle würden die Kreise, aus denen die Paränesen stammen, nicht nach, sondern weit vor der Kultreform Josias stehen. Im letzteren Fall hätten wir in ihnen Männer der exilischen und nachexilischen Zeit zu sehen, für die die priesterliche Theorie der Einheit der Kultstätte bezw. die Tatsache, daß es nur mehr eine Anbetungsstätte gab, maßgebend war. Beide Annahmen sind nicht geeignet, das Problem von D zu lösen. Die Hypothese von einer weit vor der Kultreform Josias liegenden Entstehung der Paränesen würde die deuteronomische Frage nur noch verwickelter machen. Die gegenteilige Annahme, die ja jetzt wieder Vertreter gefunden hat, findet an diesen Rahmenstücken selbst keinen Anhalt, denn hier weist, von ein paar offensichtlichen späteren Ergänzungen abgesehen, nichts auf den Standpunkt der nachexilischen Zeit hin. Sie muß also aus dem Korpus von D selbst bewiesen werden, und das ist, wie unten gezeigt werden wird, unmöglich.

Nimmt man dagegen mit Oestreicher an, daß die religiösen Erzieher, von denen die Paränesen stammen, in ihren Ansprachen nichts von der Zentralisation sagen, weil diese gar nicht in dem Gesetzbuch, dessen Inhalt sie einprägen wollten, ausgesprochen war, so löst sich allerdings das Problem der Rahmenstücke in der einfachsten Weise.

Jedenfalls erwachsen der jetzt noch immer als selbstverständlich festgehaltenen de Wetteschen These aus den von Oestreicher aufgedeckten Tatsachen erhebliche Schwierigkeiten, die zur Entscheidung in dem einen oder andern Sinne, aber immer gegen sie drängen.

Auch dem negativen Ergebnis von Oeſtreichers Unterſuchung über das Verhältnis des eigentlichen Korpus von D zum Zentraliſationsgeſetz wird man grundſätzlich zuſtimmen müſſen. Eine ſakrale Rechtsordnung, die von der Forderung der lokalen Einheit des rechten Jahwedienſtes geleitet ſein ſoll, und die zur Grundlage einer durchgreifenden Kultreform dienen ſollte, müßte doch wohl ganz anders ausſehen als das uns überlieferte D in ſeinem vorauszuſetzenden Grundbeſtande. Man kann dies Argument wohl gelten laſſen, ohne die von Oeſtreicher angenommene Gliederung des Urdeuteronomiums nach dem Grundgebot der Gottesliebe (6, 4 ff.) und nach den drei Unterteilen: von der Furcht Jahwes (Kap. 7—11 Sg); vom Gottesdienſt für Jahwe (13, 1 ff.; 12, 13 ff.; 22, 20—27; 14, 22 ff. + 26, 12—25; 15, 19 ff.; 16, 1 ff.; 18, 1 ff.; 26, 1 ff.) und von der rechtlichen und ſozialen Ordnung der Gemeinde Jahwes (16, 18; 17, 8—13; 19, 1—10. 15—19; 25, 1—3; 20, 1. 5—7. 10—20; 21, 10—14. 22—25) anzunehmen. Es iſt in der Tat ſo, wie er zuſammenfaſſend ſagt: „Nur ein kleiner Teil des Grundgeſetzes hat es überhaupt mit dem Kultort zu tun. Mindeſtens zwei Drittel des Ganzen wären reiner Ballaſt. Sollte das wirklich der Fall ſein? Sollte alles, was nicht mit dem Kultort zuſammenhängt, nur Maskierung für die unerhörte Neuerung der Kultuszentraliſation ſein?“ (a. a. O. S. 102).

Aber entſcheidend iſt das alles für die literatur- und religionsgeſchichtlich wichtige Frage, die Oeſtreicher mit ſeiner grundſätzlichen Beſtreitung der de Wetteſchen Theſe aufgeworfen hat, nicht. Die Entſcheidung muß aus dem ſogenannten Zentraliſationsgeſetz Dt. 12, 1 ff. geholt werden. Und zwar ſpitzt ſich das Problem letztlich darauf zu, ob die von Oeſtreicher behauptete generelle Bedeutung des Artikels in der Wendung במקום אשר יבחר י׳ und die distributive

des Zahlworts in dem Attribut באחד שבטיך den Sinn der Aussagen von D über den Kultort trifft oder nicht. Grammatisch ist beides möglich.[1]) Es fragt sich aber, ob sich die Übersetzung „an jedem maqom, den Jahwe erwählen wird in irgend einer deiner Ortschaften" in D durchführen läßt.

III.

Oestreicher hat aus der Gegenüberstellung von Dt. 12, 14 und 23, 16f. obige Bedeutung der Wendung במקום אשר יבחר י׳ באחד שבטיך erschlossen. Der Ausgangspunkt der Beweisführung ist gut gewählt und m. E. eine wirkliche Förderung der Exegese von D, denn tatsächlich kann 23, 16f. nur von einer Mehrheit von Asylen sprechen, unter denen der nach Israel geflüchtete landfremde Sklave die Wahl hat, vgl. u. S. 57ff. Hier hat also במקום אשר יבחר wirklich generelle Bedeutung. Daran wird nichts geändert durch die Annahme, der ursprüngliche Text des Gesetzes sei gewesen עמך ישב במקום הטוב לו,[2]) denn es wäre allerdings möglich, daß der Ausdruck jener in D geläufigen Phrase angeglichen worden ist. Der Artikel in במקום behält jedenfalls die generelle Bedeutung. Und אחד in der näheren Bestimmung באחד שעריך hat dann distributiven Sinn, gleichviel, ob diese Worte spätere Auffüllung sind oder nicht. Da nun, wie Oestreicher mit Recht betont, derselbe Schriftsteller oder Schriftstellerkreis dieselbe

[1]) Zum generellen Gebrauch des Artikels vgl. Ex. 1, 22 u. 20, 24; zum distributiven Gebrauch des Zahlworts Neh. 11, 1.

[2]) Oder עמך ישב בקרבך בטוב לו? Auch dann, und dann erst recht, ist der Sinn des Satzes der oben festgestellte: an jedem ihm vorteilhaft erscheinenden Orte. Schließlich wäre ja auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die Wortgruppe במקום — שעריך spätere Exegese ist bezw. Randnotiz im Sinne der sakralen Wendung Dt. 12, 14. Dann müßte יהוה ausgefallen sein, was freilich nicht sehr wahrscheinlich ist. Aber auch dann ist der generell-distributive Sinn der Wendung nicht ausgeschlossen, weil er auch ohne Beziehung auf 23, 16f. zu erhärten ist.

Wendung nicht in zwei verschiedenen Bedeutungen verwenden kann, so ist für Dt. 12, 14 die oben gebotene Übersetzung als die dem Sinn des Gesetzgebers entsprechende erwiesen.[1])

So einleuchtend diese indirekte Beweisführung aus Dt. 23, 16f. ist, sie kann doch nicht von der methodischen Forderung befreien, direkt aus dem Kultgesetz Dt. 12 selbst die von Oestreicher empfohlene Bedeutung der Wendung 12, 14 zu erheben. Erst wenn dieser Nachweis gelungen ist, und wenn dann weiter gezeigt werden kann, daß überall in D, wo von dem maqom im Sinne von 12, 14 gesprochen wird, eine Mehrheit von legitimen Kultstätten vorausgesetzt wird, kann Oestreichers These als festbegründet angesehen werden.

1. Wir analysieren Dt. 12 zunächst einmal ohne jede Rücksicht auf die literarkritischen Urteile über den Bestand des

---

[1]) Der von Hempel (Theol. Lit.-Blatt 1924, Nr. 10, Sp. 129ff.) erhobene Einwand gegen Oestreichers Verständnis von Dt. 23, 16f. ist m. E. nicht haltbar. Die generelle Deutung von במקום ist an dieser Stelle nicht ausgeschlossen, weil במקום zusammen mit באחד שׁעריך nur das als Asyl gewertete Heiligtum am oder im Orte sein kann (s. u. S. 59) und es deren mehrere geben mußte, wenn nicht diese Bestimmung des Sklavenrechts rein fiktiv sein soll. Ich kann nicht zugeben, daß במקום hier durch בטוב לו eindeutig bestimmt sein soll. Von Dt. 12, 13f. gilt dasselbe. Es handelt sich nicht um den Gegensatz von בכל־מקום und במקום אשר־יבחר י׳, sondern um den der Kultstätten aus menschlicher Willkür und aus göttlicher Willensoffenbarung. In den von Hempel nicht genug beachteten Worten אשר־תראה am Schluß von V. 13 liegt die Pointe.

Für den von Sellin (Theol. d. Gegenwart 1923, S. 113) gegen Oestreicher erhobenen Einwand betr. Dt. 23, 17 gilt dasselbe. Wenn maqom hier nicht profane, sondern (wie in der Sache liegt) sakrale Bedeutung hat, so ist es einerlei, ob man בטוב לו mit Oestreicher „nach seinem Gutdünken" übersetzt, oder mit Sellin „der für ihn am günstigsten ist". Also weder maqom noch das Zahlwort eins wird in diesem Zusammenhange durch בטוב לו eindeutig bestimmt. Beide haben allgemeinen Sinn.

Abſchnittes, nur im Hinblick auf die Themen, die hier behandelt werden, und auf den kultiſchen Grundgedanken, der ſie beherrſcht.

a) 12, 2—3. Das Geſetz verlangt rückſichtsloſe Zerſtörung aller heidniſchen Kultſtätten, die Iſrael in dem eroberten Lande vorfindet. Dabei tritt die Polemik gegen die der kananäiſchen Naturreligion zugehörigen Kultusorte und Kultusrequiſiten deutlich hervor. Das treibende religiöſe Motiv wird in der Parallele Dt. 7, 5f. mit klaren Worten ausgeſprochen: es liegt in dem religiöſen Eigenbewußtſein Iſraels als עם סגלה, deſſen Sonderſtellung in der Völkerwelt in der ſcharfen Abgrenzung gegen allen, Jahwes heiligem Weſen nicht entſprechenden Kultus in die Erſcheinung treten ſoll.

12, 4—7 iſt die poſitive Ergänzung dazu in der Forderung, daß rechter Jahwekult nur an einer von dem Gotte Iſraels ſelbſt beſtimmten Stätte getrieben werden kann.

b) 12, 8—12. Dieſelbe poſitive Forderung, nur anders motiviert. Die kultiſche Praxis der Gegenwart (d. h. der Moſezeit) iſt gekennzeichnet durch ſubjektive Willkür, weil Iſrael noch keine מנוחה d. h. feſten Landbeſitz mit Dorf- und Städtekultur gefunden hat. In Zukunft ſoll dieſe ungeordnete kultiſche Praxis der feſten Ordnung weichen, daß Jahwe nur an einer von ihm ſelbſt beſtimmten Stätte verehrt werden darf. Es kann hier außer Betracht bleiben, ob der aufgezeigte Gegenſatz von kultiſcher Willkür und moſaiſcher Wanderzeit, und feſter Kultordnung und Siedelungszeit kultusgeſchichtlich begründet iſt oder nicht, da der Sinn der Ausſage davon nicht berührt wird. Er liegt in der Pointe, 12, 11, die mit 12, 5 identiſch iſt, und iſt völlig eindeutig.

c) 12, 13—19. α) Das Geſetz verbietet jede lokale Willkür in der Darbringung der großen rituellen Opfer; die עוֹלוֹת wie überhaupt alle kultiſche Leiſtung iſt nach Jahwes Willen gebunden an eine ihm genehme Kultſtätte. Dagegen iſt nichtſakrale Schlachtung unter Beachtung des Blutritus überall erlaubt.

β) Das Geſetz verbietet willkürliches Verfahren in der Leiſtung und dem Genuß der heiligen Abgaben von den Erträgniſſen an Früchten und Herden, und zwar der rituell fixierten wie der freiwilligen. Sie dürfen nur an einer von Jahwe beſtimmten Kultſtätte in Geſtalt heiliger Kommunionen geleiſtet und genoſſen werden. Dieſelbe Forderung wie in 12, 4ff. und 12, 8ff. Mit Rückſicht darauf iſt 12, 13—19 als eine einheitliche dreigliedrig aufgebaute Kultordnung zu verſtehen.

d) 12, 20—28. Das Geſetz fordert ſtreng rituelle Behandlung der qodašim und nedarim. Sie dürfen nur an einem von Jahwe beſtimmten heiligen Orte unter genauer Beachtung des herkömmlichen Ritus dargebracht werden. Sonſt iſt nicht-ſakrale Schlachtung und Fleiſchgenuß überall geſtattet, aber immer unter Beachtung des Blutritus, vgl. 12, 13ff.

Wenn wir von dem Schlußabſchnitt 12, 29—31, der zu dem Motiv am Eingang des Kapitels (Polemik gegen den heidniſchen Kult) zurücklenkt, abſehen, ſo haben wir hier in vierfacher Ausprägung dasſelbe kultiſche Grundgeſetz vor uns, nämlich die Bindung aller fixierten rituellen Opfergaben an eine von der Gottheit ſelbſt beſtimmte Kultſtätte. Der Unterſchied der Darſtellungsformen iſt weſentlich logiſch-ſtiliſtiſcher Art. a) und b) zählen dieſe Opfer-

gaben einzeln in längerer und kürzerer Form hintereinander auf (Brandopfer, Schlachtopfer, Zehnten, Hebe, Gelübde, freiwillige Leistungen, Erstgeburten); c) unterscheidet zwei Gruppen, die עלת und sonstige gebotene Kulthandlungen und die Zehnten, Erstlinge von der Herde, Gelübde, freiwillige Gaben und Heben, mit denen Kultmahle verbunden sind; d) subsumiert unter die Begriffe qodašim und nedarim alle fixierten rituellen Opferleistungen und trennt davon (wie c) die nicht-sakrale Schlachtung; von den vegetabilen Opfern ist da gar nicht die Rede. In allen vier Formen des Grundgesetzes ist nun das Sinngebende die Forderung, daß nur da geopfert werden darf, wo Jahwe es haben will. Darin zeigt sich die polemische Tendenz des Gesetzes. Es kämpft für die Reinheit der Jahweverehrung gegen eine kultische Praxis, die die Bekenner der legitimen Religion als widergöttlich empfinden. Welcher Art ist diese gewesen? Darauf scheint mir 12, 8ff. eine klare Antwort zu geben mit der Unterscheidung früherer Willkür in der kultischen Praxis und künftiger strenger Ordnung. Denn wenn letztere in der Bindung der rituellen Leistungen an eine Gott gefällige Kultstätte besteht, so darf die Aussage איש כל־הישר בעיניו V. 8 auf menschliche Willkür bezüglich der Wahl der Opferstätte gedeutet werden. Darauf führt aber auch die Aussage 12, 13 בכל־מקום אשר תראה. Sie will sagen, daß die rechte Kultstätte für Jahwe nicht durch menschliche Willkür, irgend welches Gelüsten der Verehrer Jahwes (vgl. die Wendung בכל־אות נפשך) bestimmt wird, sondern allein durch Gott, durch eine Kundgebung seines Willens. Darin muß der Sinn des Gegensatzes von 12, 13f. liegen, und so muß auch die Antithese in 12, 8ff. verstanden werden. Würde es sich beidemal um den Gegensatz von vielen illegitimen zu einer einzigen legitimen Kultstätte handeln, so hätte sich der Gesetzgeber, trotz des Zwanges der künstlichen

geſchichtlichen Rahmung des Kultgeſetzes als unmittelbarer Tora Moſes, deutlicher ausgedrückt.

Am klarſten kommt m. E. der aufgezeigte Gegenſatz willkürlich gewählter und göttlich erkorener Kultſtätten in 12, 2ff. heraus. Wenn es V. 4 heißt: „ihr dürft nicht alſo verfahren in Bezug auf Jahwe, euren Gott" und dann fortgefahren wird: כי־אם אל־המקום אשר יבחר י׳, ſo fordert doch wohl die Logik, daß hier mit dem Gegenſatz von heidniſchen d. h. gottwidrigen, und Jahwe wohlgefälligen Opferſtätten gearbeitet wird, nicht mit dem von Vielheit und Einheit, der freilich darin eingeſchloſſen ſein kann, aber nicht drinliegen muß. Dieſer Gegenſatz entſpricht aber, wie wir geſehen haben, einem der in D zum Ausdruck gebrachten religiöſen Grundgedanken. Er hat hier in Kap. 12 ſeine beſondere kultiſche Ausprägung gefunden: die religiöſe Sonderſtellung Iſraels, die auf der göttlichen Erwählung beruht, fordert auch im gottesdienſtlichen Handeln ſcharfe Trennung von allem Heidniſchen und gehorſame Unterwerfung unter Gottes Willen.

Bedürfte es noch einer formalen Begründung des Sinnes jener Polemik gegen eine frühere widergöttliche Opferpraxis (12, 8ff.), ſo kann auf die Form von 12, 13f. hingewieſen werden. Hier kann dem Hinweis auf „jeden beliebigen maqom, den du ſiehſt", doch nur entſprechen der Verweis auf von Gott erwählte heilige Orte, d. h. wenn בכל־מקום im Vorderſatze generell gemeint iſt, dann muß auch במקום וגו׳ im Nachſatze ſo verſtanden werden und demgemäß das Zahlwort אחד in diſtributivem Sinne.

Und das entſpricht ja auch allein dem wirklichen Leben. Die Beſchränkung auch nur der eigentlichen, rituell feſtgelegten großen Opferleiſtungen auf ein Zentralheiligtum iſt eine praktiſche Unmöglichkeit in einer lebendigen Volks- und Kultreligion, wie ihr doch D Ausdruck und Form geben will. Sie

wäre in dem von D geforderten Ausmaße nicht einmal für die Anfänge der jüdischen Kultkirche möglich gewesen, weswegen ja auch die neusten Bestreiter der vorexilischen Entstehung von D die ganze Schrift für reine Theorie, für eine literarische Stilübung priesterlicher Spekulation erklären. Der Verfasser des als Moserede an ganz Israel gedachten Deuteronomiums hat gewiß so viel gesunden Sinn für das praktisch Mögliche gehabt, daß er nicht Forderungen aufstellte, die den Kultus des Volkes schließlich zum Monopol für Jerusalem und die nächste Umgegend machen mußten. Auch von hier aus gesehen hat Oestreicher m. E. den Nagel auf den Kopf getroffen, wenn er die Aussage 12, 14 nach 23, 16f. deutet und die These von der in D vertretenen Kultuszentralisation für unhaltbar erklärt. Sie gehört ebenso wie die Deutung von 2. Reg. 22f. auf eine in dem kultischen Monopol Jerusalems gipfelnde Reform Josias ins Reich der folgenschweren Irrtümer der Wissenschaft vom Alten Testament im 19. und 20. Jahrhundert.

Ehe diese allerdings umstürzende Behauptung aus D weiter begründet werden wird, soll die Aufmerksamkeit hier noch auf eine für die Kultusgeschichte Israels wichtige Tatsache gelenkt werden.

In Dt. 12 wird dreimal darauf hingewiesen, daß die strenge Bindung der fixierten Opferleistungen an den maqom den Fleischgenuß der Israeliten nicht beeinträchtigen soll, vgl. V. 15 רק בכל־אות נפשך תזבח ואכלת בשר, V. 20 בכל־אות ואכלת בשר נפשך תאכל und V. 21 כאשר צויתיך ואכלת בשעריך בכל אות נפשך, wenn nur der Blutritus bei der Schlachtung streng eingehalten wird, vgl. besonders V. 23ff. Man hat längst darin den Ausdruck für die Ansicht des Gesetzgebers gesehen, daß nicht jede Schlachtung ein Opfer im eigentlichen kultischen Sinne sein soll, und man hat diese von der alten Praxis des religiösen Lebens abweichende Meinung aus der von D angestrebten

Kultuszentraliſation hergeleitet. In der Tat macht D einen ſcharfen Unterſchied zwiſchen Schlachten und Opfern. Er geht dabei von der im religiöſen Bewußtſein des Volkes lebendigen Vorſtellung aus, daß Schlachten eine ſakrale Handlung iſt. Was das praktiſch zu bedeuten hatte, wird uns aus dem Urtexte des von H Lev. 17, 3ff. aufgenommenen Schlachtgeſetzes anſchaulich. Da heißt es nach Merx's ſcharfſinniger literariſcher Analyſe (Die Bücher Moſes und Joſua [Rel. Volksb. II, 3] 1907, S. 79ff): „Jeder Iſraelit, der ein Rind oder Schaf oder eine Ziege ſchlachtet, dem wird das als Blutſchuld angerechnet; er hat Blut vergoſſen, und ſelbiger ſoll aus ſeiner Sippſchaft ausgerottet werden. Dies zu dem Zwecke, daß die Iſraeliten ihre Schlachtungen, die ſie draußen im Freien ſchlachten, zum Prieſter bringen und ſie als זבחי שלמים für Jahwe ſchlachten, und daß der Prieſter das Blut an den Altar Jahwes ſprenge, und ſie nicht mehr ihre Schlachtungen den שעירים ſchlachten, denen ſie nachbuhlen. Das ſoll für ſie eine allezeit gültige Beſtimmung ſein in ihren Geſchlechtern." Hier wird vom numinoſen Gefühl der prieſterlichen Jahwereligion aus gegen die verbreitete Unſitte angekämpft, den heiligen Akt der Schlachtung von genießbaren Nutztieren außerhalb des Heiligtums zu vollziehen, על־פני השדה d. h. auf der Trift oder auf den Feldern, wo gerade der gewachſene oder freiliegende Felsſtein den Altar bot, vgl. 1. Sam. 14, 32ff. Das mußte dazu verführen, ſolche Schlachtakte den im Volksglauben lebendigen Feldgeiſtern (שעירים) zu weihen, war alſo eine ſtets neue Gefahr, die bäuerliche und herdenzüchtende Bevölkerung heidniſchem Glauben und Kult auszuliefern. Vielleicht beſorgte der Geſetzgeber auch Vernachläſſigung des Blutritus, deſſen ſtrenge Durchführung hier genau ſo deutlich ein Motiv der Kultordnung iſt wie in D, vgl. Lev. 17, 10ff. mit Dt. 12, 23f. Das Geſetz Lev. 17, 3ff. kämpft alſo für die

Reinheit des Kultus. Es sucht jenen Gefahren dadurch zu begegnen, daß es die Schlachtungen der Mitwirkung und das heißt der Kontrolle des Priesters am Heiligtum unterstellt. Natürlich nicht an einem Zentralheiligtum, sondern an den von H vorausgesetzten lokalen Jahwekultstätten, wie das der Gegensatz von עלי־פני המזבח und אל־התבהן klar zum Ausdruck bringt. Dadurch wurde die Schlachthandlung zu einer vollwertigen, streng rituell gehandhabten kultischen Leistung für Jahwe, bei dem die Blutsprengung sühnende Wirkung hatte[1]) und das Essen des Tieres zur Kommunion der Kultgenossen wurde (D. 5 זבחי שלמים). Der Unterschied gegen die in D versuchte Ordnung der religiösen Praxis liegt nun auf der Hand: von derselben kultischen Voraussetzung aus, daß sich die Verehrung Jahwes an den alten Heiligtümern hin und her in Stadt und Land abspielt, sucht H die Reinheit des Jahwekultus durch die Bindung jeder Schlachtung an das Ortsheiligtum zu garantieren, D aber dadurch, daß er eine scharfe Trennung zwischen Schlachtung zum profanen Genuß und wirklichen Opferschlachtungen macht und außerdem die Winkelheiligtümer als widergöttlich brandmarkt. Es ist unmethodisch, diese abweichenden Bestimmungen ohne weiteres in engste geschichtliche Beziehung zu bringen. Wir sind gar nicht imstande zu entscheiden, ob die Kultordnung von H sich wirklich als undurchführbar erwiesen hat, so daß D zu dem entscheidenden Schritt gedrängt wurde, den sakralen Charakter jeder Schlachtung aufzugeben, oder ob H sich genötigt gesehen hat, zu der strengeren Praxis zurückzukehren, weil sich durch die von D beliebte Aufhebung dieses Charakters Unzuträglichkeiten herausstellten. Wir sind aber berechtigt, die Schlacht-

[1]) Merx erklärt richtig: „(Durch das Sprengen) wurde das Vergießen des Blutes gesühnt, das der feine Naturssinn als einen Eingriff empfindet", vgl. den Obersatz des Gesetzes 17, 3ª und 4ᵇ.

und Opferordnung von H und D als etwa gleichzeitigen Ausdruck abweichender Auffassungen über das dem Geist des rechten Jahwekultus Gemäße, also als alte Formulierungen differierender Priesterkollegien bezw. Priesterschulen zu erklären.[1]) Nicht bloß die spätere gelehrte Diskussion über Materien des Sakralrechts legt das nahe, sondern auch die in der alttestamentlichen Überlieferung gebuchten grundsätzlichen und kasuellen Abweichungen in kultischen Fragen zwischen P und Ezechiel, bezw. innerhalb von P.

So in lebendige Beziehung zu der Kultordnung von H gestellt tritt das deuteronomische Grundgesetz aus seiner Isolierung und Lebensfremdheit, in die es die Hypothese von der Kultuszentralisation als Leitidee von D gebracht hat, heraus. Es wird sinnhaft als Zeuge für den Eifer der Priesterschaft der alten legitimen Jahwereligion in ihrem Kampfe gegen den unausrottbaren heidnischen Aberglauben in Vorstellungen und kultischen Handlungen der Menge und gegen gefährliche Einflüsse vom Ausland, vgl. den Ausbruch religiös-nationaler Leidenschaft 20, 17 f. In diesem Kampfe sind die Kreise von H und D verschiedene Wege gegangen, aber sie haben ein Ziel gehabt, die Bewahrung bezw. Wiederherstellung des reinen Jahwekultus an den altheiligen Stätten des Landes. Diesen Kampf um die Reinheit des Gottesdienstes hat auch Josia gekämpft, getragen von einer starken national-patriotischen Bewegung in den führenden Kreisen seines Volkes.

---

[1]) In der größeren Strenge von D gegenüber den vielen Kultstätten im Lande mag dieses Gesetz immerhin sich als etwas jünger erweisen als H. Aber auch dieser Schluß ist nicht zwingend. In dem von D aufgestellten kritischen Maßstab für die Legitimität der Heiligtümer liegt mit Notwendigkeit ein subjektives Moment, weil es kein objektives Kriterium dafür geben konnte. Nur die als normativ angesehene kultgeschichtliche Überlieferung konnte entscheiden.

2. Es erhebt sich als weitere Aufgabe die Beantwortung der Frage, ob die für Kap. 12 nachgewiesene Forderung einer Mehrheit legitimer Jahwe-Kultstätten im Gegensatz gegen die bisherige menschliche Willkür in der Auswahl solcher sakraler Orte die Voraussetzung auch aller der Toroth ist, in denen jetzt die Wendung במקום אשר יבחר ה׳ erscheint. Erst wenn diese Frage bejaht werden darf, kann der Nachweis, daß die de Wettesche These ein Irrtum gewesen ist, als geführt gelten. Da Oestreichers Beweisführung in Bezug auf diese Abschnitte von D (14, 22 ff.; 15, 19 ff.; 16, 1 ff.; 26, 1 ff.; 17, 8 u. 10; 18, 6 [31, 11]) etwas summarisch ist, soll der Gegenstand hier ausführlich besprochen werden.

a) Wir beginnen mit dem Festkalender Dt. 16, der vom Ritus des Passa-Massothfestes, des sogenanten Wochen- und des Hüttenfestes handelt und mit der kurzen Ordnung der drei Wallfahrtsfeste, einer deuteronomischen Einkleidung des alten Kultgesetzes Ex. 23, 17 (34, 23), abschließt.[1])

Für die Panegyris des Herbstfestes sieht das Gesetz 16, 13 sieben Tage vor und stellt es ganz unter das religiöse Gefühl einer Freudenzeit, wo sich die erweiterten Familien bezw. die Sippen zu heiligen Mahlen an der Kultstätte zusammenschließen. Den sozial Minderen soll dabei Anteil an der Festfreude gewährt werden. Als Erntedankfest gehört diese Festfeier schon ihrem Wesen nach in die Umwelt des Bauern, also an das Jahweheiligtum der Stadt oder der Landschaft, aber nicht an das königliche Heiligtum der Residenz. Und vollends eine siebentägige Festfeier dieser Art, wo fast

[1]) 16, 16—17 kann m. E. nicht zum Grundtext von D gehören, da die Forderung, die Männer sollen an den drei Wallfahrtsfesten am Heiligtum erscheinen, mit dem Wesen der 16, 9 ff. und 16, 13 ff. geschilderten Familienfeste in Widerspruch steht. 16, 16 ff. ist aus Ex. 23, 17 nachgetragen und mit der halben Wendung במקום אשר יבחר dem Geiste von D angepaßt.

die ganze Bevölkerung von Stadt und Dorf auf den Beinen war, an das Zentralheiligtum von Jerusalem zu verlegen, wäre sinnlos gewesen, weil es wirtschaftlich und sozial unausführbar war. Nur in Gestalt von Deputationen der Stadt- und Dorfgemeinden nach Jerusalem wäre die Forderung einer zentralen Feier am Tempel der Hauptstadt zu verwirklichen gewesen. Aber davon steht nichts in 16, 13ff., und es würde das auch dem Sinn des Gesetzes direkt widersprechen. Mithin kann hier aus Gründen der Vernunft in der Wendung vom maqom, den Jahwe bestimmen wird (16, 15), nicht der eine Tempel von Jerusalem gemeint sein, sondern nur eine Mehrheit von bestimmten örtlichen Kultstätten, die im Ansehen legitimer Heiligtümer der Jahwereligion standen. Wer diesen logischen Schluß nicht anerkennen kann, muß allerdings zu der Hypothese vom rein fiktiven Charakter solch einer Kultordnung greifen.

Bei dem eintägigen Wochenfest d. h. der kultischen Feier des Beginns der Weizenernte spricht vor allem die im Gesetz festgelegte kalendarische Bestimmung nach dem Anfang der Gerstenernte (16, 9) gegen die Beziehung des V. 11 genannten maqom auf das Heiligtum von Jerusalem als einzigen legitimen Kultort. Da der Termin für den Beginn der Getreideernte (im Durchschnitt etwa gegen Ende April) der Landesnatur Palästinas entsprechend starkem Schwanken unterlag, hätte die Verlegung eines solchen bäuerlichen Festes an eine zentrale Kultstätte, wenn überhaupt möglich, eine durch Wochen hindurch sich wiederholende kultische Feier in Jerusalem zur Folge gehabt. Eine derartige Belastung des zentralen Kultortes mit sukzessiven Feiern einzelner oder zusammengeschlossener bäuerlicher Kultgemeinschaften war praktisch nicht durchführbar, wenn diese Feiern nach dem Willen des Gesetzgebers wirkliche bäuerliche Freudenfeste familiären Charakters bleiben sollten. Nur in der Form repräsen-

tativer, also symbolischer Kulthandlung ist eine solche Feier denkbar. Die Vorstellung, daß Gemeinde für Gemeinde (bezw. Gruppen von Gemeinden unter gleichen klimatischen Bedingungen) mit allen Familien samt den personae miserabiles auf einen Tag nach Jerusalem hätten ziehen sollen, ist unvollziehbar, während die Kultordnung (16, 9ff.) sofort sinnvoll erscheint, wenn sie voraussetzt, daß der von Jahwe erwählte maqom, an den die Feier gebunden ist, eine im Bereiche von Städten und Dörfern einer Landschaft liegende legitime heilige Stätte ist, d. h. wenn sie die Mehrheit solcher Jahwekultorte als selbstverständlich annimmt.

Für das Doppelfest Passa-Maṣṣoth, dessen Bestehen als einheitliche siebentägige Feier Dt. 16, 1ff. voraussetzt (vgl. V. 4 „am ersten Tage"),[1]) ist die These, der Gesetzgeber habe seine Begehung am Zentralheiligtum zu Jerusalem gefordert, vollends unmöglich. Wenn dem überlieferten Text von 16, 1ff. überhaupt ein Sinn abgewonnen werden soll, so wird hier

[1]) Neuerdings hat sich Elhorst in dem Aufsatze „Die deuteronomischen Jahresfeste" (ZATW. Neue Folge I, 136ff. [1924]) wieder für Ausscheidung der über Maṣṣoth handelnden Bestimmungen in Dt. 16 ausgesprochen, m. E. ohne überzeugende Gründe. Die Darstellung in Dt. 16 ist stilistisch so fest gefügt, daß sie ohne das zugrunde liegende Bewußtsein eines einheitlichen siebentägigen Doppelfestes nicht zu verstehen ist. Überall, wo in der alten Überlieferung von diesem Fest gesprochen wird, gehören Passa und Maṣṣoth zusammen, auch schon in dem alten Festkalender Ex. 34, 18ff. (in Ex. 23, 14ff. ist vielleicht Passa erst nachträglich in V. 18 eingesetzt). Das ist ein Beweis dafür, daß die Verbindung des Passaritus mit dem Maṣṣothritus in die früheste geschichtliche Zeit des seßhaften Israel hinaufgeht und wohl auch einen tieferen Grund hat als die zeitliche Nähe beider Feste im Monat Abḥibḥ. Wahrscheinlich sind die Bezeichnungen Passa und Maṣṣoth schon früh ohne Unterschied für die ganze siebentägige Festzeit vom Frühlingsvollmond an gebraucht worden.

Sehr beachtenswert ist m. E. die von Elhorst empfohlene Deutung der immer wiederkehrenden Wendung חדש האביב auf den Neumond des Monats, denn so wird erst das prägnante שמור des alten Textes Dt. 16, 1 und die Betonung der nächtlichen Feierstunde recht begreiflich.

tativer, also symbolischer Kulthandlung ist eine solche Feier denkbar. Die Vorstellung, daß Gemeinde für Gemeinde (bezw. Gruppen von Gemeinden unter gleichen klimatischen Bedingungen) mit allen Familien samt den personae miserabiles auf einen Tag nach Jerusalem hätten ziehen sollen, ist unvollziehbar, während die Kultordnung (16, 9 ff.) sofort sinnvoll erscheint, wenn sie voraussetzt, daß der von Jahwe erwählte maqom, an den die Feier gebunden ist, eine im Bereiche von Städten und Dörfern einer Landschaft liegende legitime heilige Stätte ist, d. h. wenn sie die Mehrheit solcher Jahwekultorte als selbstverständlich annimmt.

Für das Doppelfest Passa-Maṣṣoth, dessen Bestehen als einheitliche siebentägige Feier Dt. 16, 1 ff. voraussetzt (vgl. V. 4 „am ersten Tage"),[1]) ist die These, der Gesetzgeber habe seine Begehung am Zentralheiligtum zu Jerusalem gefordert, vollends unmöglich. Wenn dem überlieferten Text von 16, 1 ff. überhaupt ein Sinn abgewonnen werden soll, so wird hier

[1]) Neuerdings hat sich Elhorst in dem Aufsatze „Die deuteronomischen Jahresfeste" (ZATW. Neue Folge I, 136 ff. [1924]) wieder für Ausscheidung der über Maṣṣoth handelnden Bestimmungen in Dt. 16 ausgesprochen, m. E. ohne überzeugende Gründe. Die Darstellung in Dt. 16 ist stilistisch so fest gefügt, daß sie ohne das zugrunde liegende Bewußtsein eines einheitlichen siebentägigen Doppelfestes nicht zu verstehen ist. Überall, wo in der alten Überlieferung von diesem Fest gesprochen wird, gehören Passa und Maṣṣoth zusammen, auch schon in dem alten Festkalender Ex. 34, 18 ff. (in Ex. 23, 14 ff. ist vielleicht Passa erst nachträglich in V. 18 eingesetzt). Das ist ein Beweis dafür, daß die Verbindung des Passaritus mit dem Maṣṣothritus in die früheste geschichtliche Zeit des seßhaften Israel hinaufgeht und wohl auch einen tieferen Grund hat als die zeitliche Nähe beider Feste im Monat Abhibh. Wahrscheinlich sind die Bezeichnungen Passa und Maṣṣoth schon früh ohne Unterschied für die ganze siebentägige Festzeit vom Frühlingsvollmond an gebraucht worden.

Sehr beachtenswert ist m. E. die von Elhorst empfohlene Deutung der immer wiederkehrenden Wendung חדש האביב auf den Neumond des Monats, denn so wird erst das prägnante שמור des alten Textes Dt. 16, 1 und die Betonung der nächtlichen Feierstunde recht begreiflich.

gefeiert worden. Auch Lev. 23 ſteht nichts davon. Oeſtreichers Behauptung, in Ex. 34 ſei die Feier des Paſſa am Heiligtum bereits vorausgeſetzt,[1]) iſt irrig. Paſſa als Termin der Darbringung der tieriſchen Erſtgeburten iſt hier allerdings und abſichtlich mit dem Gebot, Maṣṣoth zu feiern, zuſammengeſtellt (wie Lev. 23, 4f.; Ex. 12f. und anders als Ex. 23, 14ff., ſ. o.), aber daraus folgt nicht, daß das alte Sühnefeſt der Viehzüchter am Frühlingsvollmond an der Kultſtätte gefeiert wurde, wie Maṣṣoth, das durch die עצרת am Schluß und wohl auch am Anfang (vgl. Lev. 23, 7 und Ex. 12, 16, falls der Text in Ordnung iſt) ausdrücklich als kultiſches Gemeinfeſt ausgewieſen wird. Vermutlich vollzog ſich das von Joſia nach dem „Geſetz Moſes" angeordnete Paſſa in der Reſidenz nach dem Ritus, wie er ſpäter im Judentum des zweiten Tempels herrſchte. Das Schlachten der Lämmer (Dt. 16, 2 ſpricht von צאן ובקר, wohl in nachträglicher Anpaſſung an die Opferſitte, wie ſie der Chroniſt 2. Chron. 30 u. 35 vorausſetzt, und im Gegenſatz zu dem alten Ritus Ex. 12, 5) nicht im Hauſe, ſondern an der hochheiligen Stätte des großen Altars von Jeruſalem mußte damals in der Tat als eine tiefeinſchneidende Neuerung, faſt wie eine Verletzung der alten heiligen Sitte, empfunden worden ſein. Vielleicht ſoll die kräftig an den Schluß von 2. Reg. 23, 23 geſetzte Beſtimmung „in Jeruſalem" zum Ausdruck bringen, daß ſelbſt die zahlreiche Bevölkerung der Hauptſtadt ſich dem neuen Ritus der Schlachtung an heiliger Stätte fügte, eine kultiſche Maßnahme, die nicht ſo leicht durchzuführen ſein mochte, in Jeruſalem jedenfalls viel ſchwerer als in den andern Städten des Landes.[2]) Der Schluß des Be-

---

[1]) So auch, ohne Beweis, Beer in ſeiner Skizze des Paſſafeſtes (Peſachim. Gießen 1912).

[2]) Es iſt allerdings auch möglich, daß בירושלם 23, 23 Zuſatz iſt vom Standpunkt der ſpäteren Kultſitte aus, die ja nur eine einzige Opfer-

richtes über Josias Kultreform darf jedenfalls auf Grund der obigen Darlegungen so verstanden werden, daß in 23, 21 f. ganz allgemein von der königlichen Verordnung betreffs der Passafeier nach dem „Bundesbuch" d. h. an den legitimen Kultstätten des Reiches gesprochen wird,[1]) in 23, 23 aber im besonderen von der großen Feier am Tempel in Jerusalem.

Das treibende Motiv dieser Ordnung der im gemeinschaftlichen kultischen Handeln lebendigen Beziehungen Israels zu Jahwe wird in den Paränesen von D mit wünschenswerter Deutlichkeit herausgestellt. Sie steht ganz im Dienste der übergreifenden Idee der Ehrfurcht und Liebe zu Jahwe, die für die Religiosität dieser prophetischen und priesterlichen Kreise charakteristisch ist. Aus der polemischen Spitze einer Wendung wie 16, 5 לֹא־תוּכַל לִזְבֹּחַ אֶת־הַפֶּסַח בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ (vgl. 12, 17 לֹא־תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ) klingt deutlich die Sorge vor Profanierung solcher kultischer Leistungen an den heiligen Gott heraus, wenn sie der sittigenden Einwirkung der am Heiligtum empfundenen Nähe Jahwes entzogen waren. Die fröhlichen Kommunionen des alten Israel sind wohl immer in Gefahr gewesen, in Gelage recht unheiligen Wesens auszuarten, vgl. 1. Sam. 1.

b) Auch in den drei kultgesetzlichen Abschnitten von D, in denen sonst noch ausdrücklich auf den maqom als die legitime Stätte des Gottesdienstes hingewiesen wird, handelt es sich

stätte kannte und sich den Kultus der alten Zeit nach der gegenwärtigen Praxis dachte.

[1]) 23, 8 f. spricht nicht dagegen, denn die hier kurz erwähnte Beseitigung der Jahwepriester (כֹּהֲנִים, im Gegensatz zu den heidnischen Priestern der Staatskulte, den כְּמָרִים 23, 5) bezieht sich nur auf den an den halbheidnischen bamoth, den Dorf- und Winkelheiligtümern, amtierenden Klerus. Alle in 2. Reg. 23 aufgezählten Maßnahmen Josias zielen auf Kultreinigung ab. Von Zentralisation des Kultus an einem Heiligtum ist nirgends die Rede. Dann muß aber auch die Einzelheit 23, 8 f. so verstanden werden.

nicht um den einen Tempel von Jeruſalem, ſondern um eine Mehrheit von Kultorten. Die Beſtimmung über die Leiſtung des Zehnten von den Feld- und Gartenfrüchten 14, 22 ff. iſt die Wiederaufnahme und Weiterführung des im Grundgeſetz 12, 17 ff. Feſtgelegten. Die Weiterführung beſteht in der aus den Nötigungen des praktiſchen Lebens wohlverſtändlichen Erleichterung, daß der Bauer den ganzen Dezem nicht in Naturalien zur Kultſtätte mitzunehmen braucht, ſondern an Ort und Stelle die zu leiſtende Menge um Geld erſtehen kann. Hier iſt die Bedeutung von V. 23 u. 25 ſchon durch die Übereinſtimmung mit dem Grundgeſetz 12, 17 ff. gegeben. Sie läßt ſich aber überdies aus der Zehntordnung ſelbſt entnehmen, weil nichts in ihr dazu zwingt, unter dem maqom das jeruſalemiſche Zentralheiligtum zu verſtehen. Sie iſt durchaus ſinnhaft, wenn der Geſetzgeber die erleichternde Maßregel des Kaufes der zu leiſtenden Abgaben an Ort und Stelle (die übrigens recht wohl alte Praxis ſein kann) mit Rückſicht auf den beſonderen Fall getroffen hat, daß eine einzelne Ortsgenoſſenſchaft übermäßig weit von dem für die Landſchaft zuſtändigen Jahweheiligtum entfernt war. Zweck des Geſetzes iſt auch hier letztlich, die rituell geforderte Leiſtung des Zehnten an die Kultſtätte zu binden d. h. ihren Charakter als Dankesgabe an den gnädig ſegnenden Gott zu wahren, vgl. V. 24 לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת־יְ אֱלֹהֶיךָ כָּל־הַיָּמִים.

Das gilt auch von dem Geſetz über die Erſtgeburtsopfer und die damit verbundenen Opfermahlzeiten der Familien, 15, 19 ff., vgl. beſonders V. 20. Es hat ſeinen Sinn in der Sorge um die Garantie dafür, daß die Leiſtung der tieriſchen Erſtgeburt an die Gottheit genau dem Ritus entſprechend erfolgt, d. h. es will dem menſchlichen Eigennutz wehren, der Jahwe den kräftigen und fehlerfreien Wurf zu entziehen ſucht. Deswegen die Bindung auch dieſer Abgabe an die prieſterliche

Aufsicht des Heiligtums, das für den Bauern die rechte heimatliche Jahwekultstätte ist.

Bei dem Gesetz über die feierliche Darbringung der Aparchen von den Feld-, Garten- und Weinbergfrüchten 26, 1 ff. wird die Deutung des maqom auf die je zuständige landschaftliche Kultstätte, also die Voraussetzung einer Mehrheit von solchen, durch die Bemerkung V. 3 ובאת אל־הכהן אשר יהיה בימים ההם im besonderen sichergestellt. Soll nämlich dieser ausdrückliche Hinweis auf den Priester überhaupt Sinn haben, so kann er zunächst einmal nicht die bloße Tatsache des Vorhandenseins eines solchen feststellen wollen (das wäre eine Plattheit), sondern nur auf seine Amtswürde als Kultfunktionär gehen, vgl. 17, 9 u. 19, 17, wo im ursprünglichen Text nur von dem Priester bezw. den Priestern die Rede war.[1]) Sodann aber legt der Vergleich mit Lev. 23, 10 ff. nahe, den simplen Ausdruck „du sollst zu dem amtierenden Priester gehen", ebenso wie die Ausdrücke „die Priester" bezw. „die levitischen Priester" 17, 9 u. 19, 17, nicht mit der Vor-

[1]) Für die Rechtsordnung 17, 8 ff. wird der kritische Maßstab zur Ausscheidung der Textauffüllungen sowohl durch die Materie als auch durch den Wortlaut von V. 12 geboten, wo dem כהן als Oberinstanz der איש d. h. der Ortsrichter gegenübersteht. Es handelt sich um die Schaffung einer höheren Instanz in Gestalt des Priestergerichts, wenn die Ortsgerichte (16, 18 ff.) bei verwickelten kriminellen Rechtsfragen (בין־דם לדם בין־דין לדין) versagen. Mithin lautete 17, 9 ursprünglich ובאת אל־הכהנים הלוים אשר יהיו בימים ההם, trotz König (Komm. z. St.), der wieder die These verteidigt, daß die Priester hier durch Überarbeitung hineingekommen seien. Für den Kriminalfall aber, der in 19, 16 ff. besprochen wird, ist das Verständnis schon allein durch die Tatsache gegeben, daß es sich um ein Gericht am Heiligtum, לפני יהוה, handelt, durch das die schwere Beschuldigung des Religionsfrevels (סרה vgl. 13, 6) ergründet werden soll. Dazu aber gehört der Priester, vgl. Num. 5, 11 ff. Der weltliche Richter hat dabei keine aktive Funktion. Deswegen ist V. 17b ganz zu tilgen und als ursprünglicher Text zu vermuten ודרשו וגו׳ והגידו לך דבר המשפט. לפני הכהנים nach לפני י׳ mag alte exegetische Glosse sein. 19, 16 ff. steht zu 17, 8 ff. im Verhältnis des praktischen Einzelfalls zum Rechtsgrundsatz.

ſtellung eines einzigen zentralen Heiligtums, ſondern mit der lokaler Kultſtätten zu verbinden, an denen ſich ſolche ſakralen oder jurisdiktionellen Szenen abſpielten, wie ſie in den genannten Abſchnitten von D und in Lev. 23 geſchildert werden. In Lev. 23 aber wird ſicher mit einer Mehrheit legitimer Jahweheiligtümer gerechnet. Man darf es wohl einmal ausſprechen, daß bei den Dt. 17, 18 ff. u. 20, 1 ff. gewählten Formulierungen nie jemand ohne die vorgefaßte Meinung von der Kultuszentraliſation auf den Gedanken gekommen wäre, hier ſei vom Tempel in Jeruſalem und ſeinem Klerus die Rede. Ohne dieſes Vorurteil würde man ſie genau wie die Urform der ſakralen Ordnungen von H beurteilt haben, die bekanntlich die Mehrheit von legitimen Kultſtätten vorausſetzen, vgl. Merx, Die Bücher Moſe und Joſua (Rel. Volksb. II, 3) 1907, S. 82, und Eerdmans, Altteſt. Studien IV, S. 90 f.[1])

[1]) Es mag genügen, hier anmerkend auf zwei Kultordnungen von D hinzuweiſen, von denen das Geſagte gleichfalls gilt, Dt. 15, 16 f. und 16, 21 f.

Das Geſetz über Aufnahme des Sklaven in die kultiſche Hausgemeinſchaft nach ſiebenjähriger Dienſtzeit ſtimmt im Inhalt und in der Form genau mit der alten Sakralordnung Ex. 21, 5 f. überein, denn der charakteriſtiſche Ausdruck הגישו אל־האלהים Ex. 21, 6 wird hier durch אל־הדלת או אל־המזוזה, den Sitzen des אלהים (d. h. wohl des ſchützenden Hausgeiſtes nach primitivem Glauben), erläutert. Der Adoptionsritus wird alſo nicht am öffentlichen Heiligtum vollzogen, ſondern — was ja auch das Gegebene iſt — im Hauſe ſelbſt. Das ſetzen beide Rechtsordnungen einfach voraus. Man kann alſo die Dt. 15, 17 gebotene Beſtimmung ונתתה באזנו ובדלת nicht aus der angeblichen Kultuszentraliſation erklären. Es iſt m. E. eine Verlegenheitsauskunft, wenn Steuernagel ſagt, die Verlegung des Aktes nach Jeruſalem ſei nicht nötig geweſen. Im Gegenteil, ſie hätte in der Konſequenz der Beſeitigung aller alten Kultſtätten gelegen. Bertholet hat richtig geſehen, daß die Zeremonie der Anpfriemung im Hauſe vorgenommen wurde, aber weil er unter האלהים fälſchlich das Gottesbild verſteht, kommt er zu der Erklärung, D habe es mit ſeiner Einkleidung des Geſetzes abſichtlich übergangen, denn „er beraubt das Haus ſeiner ſakralen Werte“. Wo ſteht etwas davon in D?

Die beiden alten Kultordnungen Dt. 16, 21 u. 22 (über das Verbot

c) Es bleibt noch die Frage zu beantworten, ob auch der in dem summarischen Priestergesetz 18, 1 ff. genannte maqom, an dem ortsfremde levitische Priester amtieren dürfen, auf eine

von Aschere und Maṣṣebe) haben selbstverständlich nur Sinn vom Standpunkt einer Vielheit von heiligen Opferstätten aus, und es wäre wohl nie jemand auf den Gedanken verfallen, sie auf ein einzig erlaubtes Zentralheiligtum zu beziehen, wenn diese Theorie nicht zum Leitfaden für die Erklärung von D gemacht worden wäre. Aber die Exegeten, die Anhänger dieser irreführenden Theorie sind, sind hier ihrer Sache nicht sicher. Bertholet sagt, der Altar, von dem hier die Rede ist, sei „doch schwerlich" ein anderer als der in Jerusalem, d. h. er traut dieser Deutung nur um der vorgefaßten Meinung willen Beweiskraft zu. Steuernagel durchbricht die Theorie von der Kultuszentralisation von D, indem er die Möglichkeit zugibt, daß hier die Errichtung von Kultstätten auch nach dem Tempelbau als erlaubt vorausgesetzt werde. Er erkennt damit das Vorhandensein verschieden gerichteter Reformbestrebungen an, einer mit dem Ideal der Zentralisation und einer, die nur auf Kultreinheit aus war. So schafft die de Wettesche Theorie bei den einfachsten und in ihren Voraussetzungen durchsichtigen Bestimmungen von D nicht Klarheit und Anschaulichkeit, sondern Verwirrung.

Noch sei hier kurz angemerkt, daß aus Jeremia kein Beweis für die angebliche Kultuszentralisation unter Josia zu erbringen ist. Volz hat das, obgleich er selbst noch an jener Theorie festhält, in seinem ausgezeichneten Kommentar (S. XXX f. und besonders zu Jer. 11, 1 ff.) überzeugend bewiesen. Jeremia kennt wohl die Bemühung Josias um Reinigung des Jahwekultus von den heidnischen Einflüssen — man darf das aus 11, 9 herauslesen — aber er weiß offenbar nichts von der Alleinberechtigung des Tempels zu Jerusalem. — Wie verwirrend die traditionelle Auffassung von D als Verfechter der Kultuszentralisation wirkt, zeigt Hertzbergs Diskussion über die Stellung Jeremias zu D (Prophet und Gott. Gütersloh 1923, S. 128 ff.). Er sagt, ohne den Widerspruch zu merken, daß bei Jeremia nie beipflichtend von dem (angeblichen) Hauptgebot von D die Rede sei, und daß in D alles darauf ankomme, den rechten Kult einzuschärfen um des Kultus willen (S. 128 f.); und dann wieder (S. 135), daß die Männer von D den Kultus zum Selbstzweck erhoben hätten. Die Sorge um den rechten Jahwekult ist doch nicht dasselbe, wie Ordnung des Kultus um des Kultus willen (wo steht davon etwas in D?), und Einschärfung des rechten Kultus hat doch mit der Zentralisierung aller kultischen Handlungen nichts zu tun. Wie soll Jeremia zu dem angeblichen Hauptgebot von D, der Einheit des Kultortes, Stellung nehmen, wenn die Männer von D allen Nachdruck auf die Pflege des rechten Jahwekultes legten?

Mehrheit von Kultstätten gedeutet werden kann, oder ob nicht hier in der Tat, wie allgemein angenommen wird, verschleiernd auf ein Zentralheiligtum hingewiesen wird. Man darf sich m. E. die Beantwortung dieser Frage weder durch 2. Reg. 23, 8f., noch durch den Hinweis auf Ez. 44, 15 verwirren lassen, sondern muß versuchen, sie allein aus der vorliegenden Kultordnung und dem Sinnhaften der ganzen Gesetzgebung von D zu erklären. Nun setzt sich der Inhalt von 18, 1 ff. aus zwei Grundordnungen des alten Priesterrechts zusammen, erstens aus der Festlegung der Einkünfte des Klerus aus den verschiedenen kultischen Leistungen der Jahweverehrer, und zweitens aus der ausdrücklichen Festlegung des prinzipiell gleichen Amtsrechts für alle priesterlichen Zunftgenossen, ohne Unterschied, ob sie sozusagen eine Anstellung haben oder nicht. Diesen Unterschied legt das Gesetz mit den Worten V. 6 „wenn ein Zunftgenosse (Kleriker הַלֵּוִי) aus irgend einer deiner Ortschaften, wo er als ger weilt, an den maqom kommt — und er darf kommen, wie es ihm beliebt," und dann V. 7 durch die Worte „geradeso wie seine אֲחִים, die Kleriker, die dort vor Jahwe Dienst tun" genau fest. Wir finden also hier die beiden Klassen innerhalb der altisraelitischen Priesterschaft wieder, die uns in D selbst wiederholt begegneten, nämlich in den oben besprochenen Rechtsordnungen über die Oberinstanz des Priestergerichts 17, 8 ff. und 19, 16 ff. (vgl. die Übereinstimmung zwischen 18, 5 u. 7 und 17, 12) und über die rituell feierlich ausgestattete Abgabe der Aparchen 26, 1 ff. einerseits und andererseits in der fast regelmäßig wiederholten Mahnung, bei den fröhlichen Kommunionen am maqom den Leviten nicht zu kurz kommen zu lassen, vgl. besonders 12, 19; 14, 27 u. 29; 26, 11 f. u. 13. Aus alter Zeit aber ist dieser Unterschied bekannt durch die Sage Jud. 17, 9. Solcher stellungsloser Priester, die hin und her als gerim ihrem Berufe nachgehen

mußten, wird es auch ſpäter noch viele gegeben haben. Dafür ſpricht gerade D mit ſeiner humanen Sorge für die „Leviten", die der Geſetzgeber geradezu mit den gerim, den Metöken in den einzelnen Ortſchaften Iſraels auf eine Stufe ſtellt, vgl. 14, 29; 16, 11 u. 14; 26, 11 ff. Sie nebſt Witwen und Waiſen ſind die ſelbſtverſtändlichen Gäſte der am Heiligtum zum Kultmahle verſammelten Ortsbewohner, für ſie beſtimmt der Geſetzgeber in der Ordnung über das ſogenannte Zehntjahr 14, 29 ff. und 26, 12 ff.[1]) Anteil an dem Armenzehnt, der ausdrücklich als nichtſakrale Leiſtung bezeichnet wird, vgl. V. 28 והנחת בשעריך, alſo mit dem fixierten Prieſtergefäll der Aparchen 26, 1 ff. (18, 4) und den ans Heiligtum zu bringenden Zehnten 12, 11 u. 17; 14, 22 ff. nicht in eins geſetzt werden darf. D kennt alſo tatſächlich eine Klerikerſchicht, wie ſie uns die alte Sage in Jud. vorführt. Nimmt man aber dieſe Tatſache mit der andern zuſammen, daß derſelbe Geſetzgeber amtierende Kleriker an lokalen Heiligtümern vorausſetzt (o. S. 50 f.), ſo bedarf es nicht der gezwungenen Erklärung, die Leviten von D ſeien die durch die angebliche Zentraliſation des Kultus brotlos gewordenen Höhenprieſter, für die nun die Öffentlichkeit angerufen werde. Wo ſteht in D etwas davon mit klaren Worten? Man ſchafft überdies mit dieſer Theorie nicht Klarheit, ſondern Verwirrung. Denn wären die als gerim über Iſrael zerſtreut gedachten Leviten von D die Prieſter an den beſeitigten bamoth, ſo würde der Geſetzgeber in einem wichtigen Punkte ſeines Reformprogramms mit ſich ſelbſt in einem für ſeine Schutzbefohlenen verhängnisvollen Widerſpruch ſtehen.

[1]) 26, 12 ff. iſt die liturgiſche Ergänzung zu der Zehntordnung 14, 28 ff., wie 26, 1 ff. die liturgiſche Ergänzung zu 18, 4 iſt. Die Löſungsformel und das Bittgebet werden לפני יי d. h. am Heiligtum von dem Prieſter geſprochen, was König (Komm. z. St.) mit Unrecht beſtreitet. Die Zehntgabe ſelbſt aber hat ſozial-profanen Charakter im Gegenſatz zum Heiligtumszehnt 14, 22 ff.

Denn nach 18, 8 wird als selbstverständliche Folgerung aus der Anerkennung des prinzipiell gleichen Amtsrechts der levitischen Priester hingestellt, daß sie für den Fall ihres Aufenthalts am maqom und der Ausübung priesterlicher Funktionen auch in den Genuß der Gefälle treten. Damit ist aber für ihre Existenz gesetzlich gesorgt. Trotzdem soll derselbe Gesetzgeber diese Priester immer wieder der Mildtätigkeit der Volksgenossen gerade bei ihren Kommunionen am Heiligtum empfehlen, und zwar in Worten, die diese Gesellschaftsschicht geradezu als Parias erscheinen läßt. Es ist klar, daß das nicht zueinander paßt. Auch ist nicht einzusehen, warum D diese entrechteten und doch wieder gesetzlich versorgten Kleriker noch obendrein in den Genuß des Armenzehnten setzt. Und welcher Widerspruch mit den tatsächlichen Verhältnissen, wie sie 2. Reg. 23 und Ez. 44 durchblicken lassen! Da handelt es sich beidemal um eine ganz andere Schicht von Priestern, nämlich um die כהנים, die dem halbheidnischen Kult an den Winkelheiligtümern in Dörfern und Städten Vorschub geleistet haben. Josia hat sie nach Jerusalem zusammengebracht und sie am königlichen Heiligtum als niederen Klerus verwendet, wie Ezechiel deutlich durchblicken läßt, 44, 10ff., vielleicht als Ersatz für die fremdländischen Tempelsklaven, die gewiß damals der stark national-religiösen Bewegung zum Opfer gefallen sind, soweit die Höhenpriester mit ihrem Lose sich zufrieden gaben. Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß die von D vorgezeichnete Neuordnung des kultisch-religiösen Lebens Israels gerade in der wichtigen Frage des Amtsrechts der Priesterschaft von Josia sollte außer acht gelassen sein, wie der schon immer peinlich empfundene Widerspruch zwischen Dt. 18, 6f. und 2. Reg. 23, 9 anzunehmen nötigt.[1])

[1]) Auch Šanda (Komm. II, S. 346 z. St.) muß zugeben, daß sich die degradierten Priester zweifelsohne auf Dt. 18, 6f. berufen hätten, wenn

Wenn D unter den Leviten jene hin und her in Israel gastenden niederen Priester versteht, denen er ihr grundsätzliches Amtsrecht gegenüber den an den alten legitimen Heiligtümern amtierenden Klerikern zu wahren bemüht ist (offenbar, weil es ihnen oft verkürzt worden ist), und die er wegen ihrer sozial gedrückten Lage dringend der Liebe der Volksgenossen empfiehlt, dann kommt m. E. sofort Licht in die einschlägigen Ordnungen des Gesetzbuches. Wir haben es nun nicht mehr mit einer radikalen Kultuszentralisation zu tun, mit Theorien, die so wirklichkeitsfremd wie nur möglich gewesen wären — man denke sich nur einmal die Situation aus, daß jeder kleine Pope aus Israel ganz nach Belieben am königlichen Heiligtum von Jerusalem amtierend in Konkurrenz mit dem geistlichen Erbadel der Ṣadoqiten sollte treten dürfen! —, sondern mit dem vielgestaltigen kultischen Leben des alten Israel mit der Mehrheit seiner größeren und kleineren legitimen Opferstätten in Städten und Dörfern neben Jerusalem, mit dem sozialen Gegensatz seines jahwetreuen Amtspriestertums, das da als alteingesessene Familien des heiligen Amtes waltete, und der Schar der besitzlosen Berufspriester, die von der Hand in den Mund lebten, mit der Autorität der Priesterschaft der Heiligtümer in Fragen der Rechtsprechung und der kultisch-moralischen Belehrung des Volkes, mit dem fröhlichen Gewimmel feiernder Städter und Bauern auf den Opferstätten an den großen Jahresfesten und bei den mancherlei frommen Begehungen „vor Jahwes Angesicht", die der heilige Ritus als Regulator des sozialen Lebens mit sich brachte, wo die armen fahrenden Priester ihr Gnadenbrot bekamen. Für diese religiöse

Josia mit ihnen nach 2. Reg. 23, 9 verfahren wäre, und daß der König sich gescheut haben würde, die Vorschrift von D außer acht zu lassen. Diese Schwierigkeiten beseitigt man einfach und konsequent durch Absehen von der de Wetteschen These.

Wirklichkeit ist die Kultgesetzgebung von D geschrieben. Sie mit dem sittlichen Geist echter Jahwereligion zu erfüllen, mit Liebe zu Gott und den Mitmenschen, Ethos und Kosmos in alles kultische Handeln Israels hineinzubringen und allem Roh-Heidnischen zu wehren — das ist Zweck und Ziel dieser gemütvoll-frommen und von erzieherischer Weisheit getragenen Schrift. Der Gewaltakt einer Beseitigung aller der heiligen Stätten, um die das fromme Gefühl des Volkes seit Generationen schwang zwecks Rettung der Religion, lag ihr ganz fern, denn das wäre einfach unmöglich gewesen. Menschen machen so etwas nicht, auch Könige und Minister nicht. Gott allein kann so wirken durch die Allgewalt seiner Straf- und Läuterungsgerichte im Schicksal der Völker. Das hat er auch an Israel bewiesen. Der Zusammenbruch seines alten, innerlich faulen nationalen und religiösen Lebens im Schrecken der Weltgeschichte hat seinen Gottesglauben aus der Erstickung durch naturhaftes Heidentum gerettet, nicht die angebliche Kultuszentralisation Josias auf Grund des Deuteronomiums.

3. Damit ist Oestreichers Beweisführung gegen die de Wettesche These grundsätzlich und in Einzelheiten als gelungen erwiesen. Er hat vollkommen recht, wenn er (a. a. O. S. 104) behauptet, Dt. 12, 13f. bringe gegenüber dem Altargesetz von Ex. 20, 24 nichts Neues. Der Verfasser von D kleidet jene alte sakrale Ordnung (בכל־המקום אשר אזכיר את־שמי שם אבוא אליך וברכתיך), die die Vielheit von Kultstätten Israels ausdrücklich legitimiert, in die von ihm beliebte Wendung המקום אשר יבחר י׳ לשום שמו שם o. ä., und er sagt damit genau dasselbe, nämlich, daß der rechte Jahwekult sich nicht an beliebige numinose Stätten heften dürfe, sondern nur an solche, die die Gottheit selbst durch Offenbarung dem Menschen gewiesen hat. Die alten Sagen von den Ahnen Israels geben diesem frommen Gefühl schönen Ausdruck, indem sie berühmte

Kultstätten des Landes auf die Selbstoffenbarung Jahwes oder auf die fromme Gesinnung der Väter zurückführen. Überall aber gilt die Existenz mehrerer solcher heiliger Orte als das Normale. Bei D hat der so oft wiederholte Hinweis auf den maqom, den Jahwe erwählen wird zu seines Namens Wohnstatt, offenbar eine polemische Spitze. Das Gesetz kämpft damit gegen die illegitimen, dem groben Heidentum verfallenen Opferstätten im Lande, also gegen die Verzerrung der Jahwereligion durch wüsten kultischen Aberglauben, aber es kämpft nicht gegen eine Mehrheit von Kultstätten überhaupt für das alleinige Recht Jerusalems. Davon steht im ganzen Deuteronomium kein Wort.

Bedürfte es dafür noch eines Beweises, so liegt der in dem Gesetz über die sogenannten Asylorte m. E. greifbar vor, Dt. 19, 1 ff. Ohne hier in die Behandlung der Frage einzutreten, wie die Differenzierung von 3 + 3 Asylorten im westjordanischen Gebiet zu erklären sei, können wir gleich dem Kernproblem dieses Gesetzes nähertreten, nämlich der Frage, ob sein Sinn ist, daß die Ortschaften als solche den Schutz vor dem Bluträcher gewähren, oder ob die Ortschaften als Kultstätten das Asylrecht besitzen sollen. Diese Frage ist nicht etwa durch den Hinweis auf die Leitidee der Kultuszentralisation von vornherein erledigt. Denn erstens ist es uns mindestens zweifelhaft geworden, ob D überhaupt von dieser Idee beherrscht ist, und zweitens führt das Gesetz 19, 1 ff. von sich aus so wenig auf diese Idee als Voraussetzung der Asylordnung, daß auch hier gilt: ohne die Hypothese von der in D vertretenen Kultuszentralisation wäre wohl nie jemand darauf gekommen, Dt. 19, 1 ff. sei die notwendige Konsequenz aus der durch jene lokale Einschränkung des kultischen Lebens Israels hervorgerufenen Schwierigkeit, dem Totschläger den Schutz des Asylrechtes zu wahren. Steuernagels, Bertholets u. a. Beweis-

führung, die alte Zeit habe keine Asylstädte gekannt, weil jeder Altar Asyl war, also ist die Bestimmung 19, 1 ff. erst durch die Zentralisation des Kultus in Jerusalem hervorgerufen worden, unterschätzt die Bedeutung der sagenhaften Überlieferung über die Asyle in D und P und rechnet nicht mit der durch die Geschichte des antiken Asylrechts[1]) gegebenen Tatsache, daß jedes Asyl ein Heiligtum war, aber daß nicht jeder maqom in Israel als Asyl öffentlich anerkannt war. Wenn sogar der Schutz des Heiligtums, das David durch Überführung der Lade in Jerusalem errichtet hatte, einen Joab nicht vor der Rache Salomos schützen konnte (1. Reg. 2, 28; vgl. den gegenteiligen Fall 1. Reg. 1, 50), so wird ehedem gewiß nicht jeder Winkelaltar Asylrecht besessen haben, sondern wie überall im Altertum nur bestimmte Heiligtümer.[2]) Die in P vorliegende Überlieferung, Mose habe die Aussonderung von sechs עָרֵי מִקְלָט als Asyle befohlen (Num. 35, 9 ff.), ist eine

[1]) Vgl. die lehrreiche Darstellung des Asylwesens im Bereich der antiken griechischen und hellenistisch-römischen Kultur von Stengel bei Pauly-Wissowa II, Sp. 1881 ff., und die zusammenfassende religionsgeschichtliche Darstellung von Westermarck in Encyclopaedia of Religion and Ethics II, Sp. 161 ff. Dazu Cr. H. Toy und L. Ginzberg in The Jewish Encyclopaedia II, 256 ff. (letzterer hat eine dankenswerte Darstellung der talmudischen Diskussion über das Asylrecht beigesteuert). Für die altorientalische Kulturwelt vgl. auch W. R. Smith, Rel. der Semiten, Register s. v. Asyl. In allen genannten Darstellungen weitere Literatur zum Thema. Nirgends findet sich eine Spur in den Nachrichten aus dem Altertum, daß Ortschaften als solche, ohne numinosen Charakter, Asylrecht besessen hätten.

[2]) Vgl. Servius zu Aen. II, 761: (asylum) non est in omnibus templis nisi quibus consecrationis lege concessum est (bei Wissowa, Rel. u. Kultus d. Römer, S. 405). Ferner die Beschränkung des Asylrechts in hellenistischen Orten durch Tiberius i. J. 22 (Stengel a. a. O. Sp. 1884); genannt werden bei Tacitus Ann. III, 60 ff. Ephesus, Magnesia, Aphrodisias, Stratonicea, Hierocäsarea, Paphos, Amathus, Salamis, Pergamon, Smyrna, Tenos, Sardes, Milet, Kreta, Daphne, Tralles; vgl. dazu noch W. R. Smith a. a. O. S. 108 Anm. 155. Das alles ist für die von D gebotene Ordnung des Asylrechts sehr beachtenswert.

Rechtsordnung in sagenhaft novellistischer Form, die schon durch die Varianten, in denen sie uns erhalten ist, Dt. 4, 41 ff.; Dt. 19, 1 ff. und Jos. 20, 1 ff. u. 21, 1 ff.[1]) als solche ausgewiesen wird. Sie steht unter der von P vertretenen und konsequent durchgeführten Theorie der kultischen Alleinberechtigung des אהל מועד und kann deswegen selbstverständlich nicht direkt von dem sakralen Charakter dieser Asyle sprechen. Aber das schließt nicht aus, daß hinter der Sage eine lebendige Erinnerung an die Tatsache steht, daß die genannten Orte, d. h. ihre Jahweheiligtümer, früher wirklich anerkannte Asyle waren. Ist dem so, dann blickt noch in der verblaßten Überlieferung von P durch, daß auch im alten Israel nur bestimmten Heiligtümern das Asylrecht garantiert war, dergestalt, daß es an ihnen unbedingt geachtet werden mußte.[2]) Das ist es aber, was das alte, ins Bundesbuch aufgenommene Weistum Ex. 21, 12—14 voraussetzt. Denn die

[1]) Dt. 4, 41 ff. werden drei ostjordanische Asylstätten auf Moses Anordnung zurückgeführt, Beṣer in der Steppe auf der Hochebene (zwischen Arnon und Ḥešbon) für das Stammgebiet Ruben, Ramoth in Gilead für Danitisches und Golan in Bašan für Manassitisches Gebiet. Jos. 20, 1 ff. blickt wohl auf Num. 35, 9 ff. zurück und läßt Josua die von Mose gegebene Anordnung über die Festsetzung von sechs Asylstädten ausführen. Genannt werden Kadeš in Galiläa, Sichem und Hebron im Westen, und Beṣer, Ramoth und Golan im Osten. Alle sechs erscheinen in der Liste der 13 Priester- und 35 Levitenstädte Jos. 21 wieder mit dem ausdrücklichen Zusatz עיר מקלט הרצח (in 1. Chron. 6, 39 ff. scheint dieser Zusatz nicht wiederholt zu sein). Num. 35, 9 ff. und Dt. 19 geben keine Namen an. P verteilt die sechs Asylstädte auf das west- und ostjordanische Gebiet, D sagt nicht einmal darüber etwas. Nach Dt. 4, 41 ff. darf aber vermutet werden, daß es auch über die alten westjordanischen Asyle eine Überlieferung gegeben hat. Aus den in der Überlieferung erhaltenen Namen und aus P's Theorie von den Priester- und Levitenstädten, hinter der selbstverständlich geschichtliche Erinnerung an Kultorte mit ansässigen Priestergeschlechtern steht, ergibt sich zweifellos, daß die alten Asyle Israels Orte mit angesehenen Heiligtümern waren.

[2]) 1. Reg. 2, 28 spricht nicht dagegen, denn Salomos Mißachtung des Asylrechts des Altars am heiligen Zelt hatte ungewöhnliche politische Motive.

hier gewählte Ausdrucksform ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה bezeichnet nach dem religiösen Sprachgebrauch, der ja auch in D erhalten ist, und nach dem ausdrücklichen Hinweis auf den Altar V. 14 eine Kultusstätte, und nach dem Sinn und vorliegenden Gebrauch des Verbums שום die ausdrückliche Festlegung einer solchen durch göttliche Willenskundgebung, oder richtiger einer Mehrheit solcher, denn der artikellose Singular ist distributiv zu verstehen: „ich habe dir den je für den konkreten Fall in Betracht kommenden maqom festgelegt." Auch im Deutschen könnte man sich so ausdrücken (du weißt, daß ich dir einen Ort als Asyl für die Totschläger bestimmt habe i. S. von: den allen bekannten Ort, das Heiligtum) bei der Voraussetzung einer Mehrheit von Orten, die in Betracht kommen können.

Mit Ex. 21, 12ff. stimmt aber Dt. 19, 1ff. in der Materie vollkommen überein. An beiden Stellen handelt es sich a) um den Schutz des Totschlägers vor der Blutrache durch das Asylrecht, und b) um die ausdrückliche Rechtsfestlegung, daß der Mörder kein Asylrecht hat, sondern durch die Instanz des Ältestengerichts dem goel überantwortet werden soll, natürlich nach vorausgegangener gründlicher Untersuchung des Falles (vgl. Num. 35, 12 u. 24, wo diese Aufgabe der ʿeda zugewiesen wird, gegen die alte Rechtsordnung Dt. 17, 8ff. (o. S. 50).[1]) Dann ist aber nach dem

[1]) Vgl. dazu die Ausführungen von Merx a. a. O. S. 56ff.: „Das Ganze ist ein belehrendes Stück altjüdischer Rechtsüberlegung, das uns zeigt, wie sich die priesterlichen Juristen gemüht haben, eine richterliche Gewalt gegenüber dem Faustrecht der Blutrache zu entwickeln, und wie schwer es ihnen geworden ist, die Begriffe klar zu definieren." Merx irrt aber in der Annahme, daß zwischen Ex. 21, 14 מעם מזבחי תקחנו למות und dem Dt. 19, 12 angedeuteten Verfahren, bei dem die זקנים des Heimatsortes des Mörders fungieren, ein Unterschied bestehe. Das Recht der Blutrache durch den Goel als Vertreter der geschädigten Gemeinschaft (Familie, Sippe) ist gewiß auch in ältester Zeit nicht formlos geübt worden.

Gesagten der Schluß nahegelegt, daß die ערים, von denen Dt. 19 spricht, mit dem maqom von Ex. 21, 13 auf eine Stufe zu stellen, d. h. als Orte mit Kultstätten gemeint sind, und nicht als beliebige Städte als solche.[1]) Nur unter dieser Voraussetzung läßt es sich auch verstehen, daß P Num. 35, 6 ausdrücklich die sechs ערי מקלט in die Zahl der Levitenstädte einbezieht. Er sieht eben in ihnen im Anschluß an die Überlieferung von den Asylen Ortschaften numinoser Art.

Ist diese materiale und formale Erklärung von Dt. 19, 1 ff. aus dem Sinn der alten Rechtsordnung Ex. 21, 12 ff., hinter der noch nie jemand die Theorie von der Einheit des gesamten Kultus vermutet hat, richtig, dann liegt in dem von D gebotenen Asylrecht ein weiterer positiver Beweis dafür, daß

Das war mit der juristischen Unterscheidung von Mord und Totschlag, d. h. Beurteilung des Kriminalfalles nicht objektiv ex eventu, sondern subjektiv nach dem Motiv der Handlung, von selbst gegeben. Es mußte also eine Instanz für die Untersuchung jedes Falles und für die Entscheidung über den Rechtsanspruch des Goel geschaffen werden. Mithin ist auch Ex. 21, 12 ff. ohne formale prozeßrechtliche Ausgestaltung des Asylrechts gar nicht zu denken. Die זקנים als geordnete Vertreter der Orts- und Stadtgemeinde, in der ein Mord bezw. Totschlag vorgekommen war, werden dabei jedenfalls von Anfang an eine Rolle gespielt haben. Nur so konnte den rohesten Ausbrüchen der Blutrache gesteuert werden. Und das war doch der Zweck jener Dezision zwischen Mord und Totschlag. Sie sollte die Grundlage eines sozial-ethisch wirksamen Asylrechts sein. Andererseits mußte Vorsorge getroffen werden, daß das Asylrecht nicht mißbraucht wurde. Uneingeschränktes Asylrecht jedes Heiligtums ist mit dem Bestehen einer Rechtsordnung unvereinbar, wie die Geschichte der antiken Asylordnung beweist.

Die völlige Verweltlichung des Asylrechts bei P und den von P ausgehenden Bestimmungen ist teils reine juristische Tüftelei, teils Wirkung des tiefen Schnittes, den der national-religiöse Zusammenbruch des Exils im geistigen Leben Israels machte.

[1]) W. R. Smith (a. a. O. S. 108 Anm. 154) war bereits dem Richtigen auf der Spur, wenn er schrieb: „In dieser ältesten Rechtsquelle [Ex. 21, 13 f.] erstreckt sich das Asylrecht auf alle Altäre [s. dagegen oben]; später bei der Abschaffung der lokalen Altäre wurde es jedoch auf gewisse alte Heiligtümer beschränkt — die Asylstädte Dt. 19."

dieſer Geſetzgeber eine Mehrheit von Kultſtätten der legitimen Jahweverehrung für das geſchichtlich Gegebene hält.

IV.

Wenn wir nunmehr das Ergebnis unſerer kritiſchen Muſterung des von Oeſtreicher vorgelegten Löſungsverſuches an die Fragen heranbringen, aus denen ſich das deuteronomiſche Problem zuſammenſetzt (o. S. 7f. Anm. 1), ſo zeigt es ſich in einem ganz andern Lichte, als bei der einſeitig literarkritiſchen Blickrichtung.

Geht das Abſehen der in D vorgetragenen Sakralordnung nicht darauf, den geſamten Kultus an eine Stätte zu binden, ſondern ſetzt ſie, wie die alten ſakralen Ordnungen in Exodus und im Heiligkeitsgeſetz, die Mehrheit von legitimen Heiligtümern in Iſrael als das Gegebene voraus, dann gewinnen die Ergebniſſe der literaturgeſchichtlichen Analyſe von D, wie ſie beſonders von Hempel in ſeiner ſcharfſinnigen Unterſuchung über die Schichten in D (Leipzig 1914) gefördert worden iſt, eine weſentlich größere Bedeutung, als man ihnen bisher zugeſprochen hat. D iſt eine Kultordnung aus dem Geiſt der alten prophetiſchen Jahwereligion, die wohl alle, dem prophetiſchen Gottesglauben widerſprechenden Kultbräuche ſamt dem übertriebenen Wertlegen auf das bloße äußerliche kultiſche Handeln ſtreng verurteilte, aber weit entfernt davon war, als Ideal die abſolute lokale Einheit des Opferdienſtes zu fordern, vgl. 1. Reg. 19, 14 die Klage Elias über die niedergeriſſenen Altäre Iſraels. Dieſe Kultordnung iſt aber im weſentlichen altes Material, alte Satzung über den Opferritus und die Opferleiſtungen, die für den Kult an den legitimen Heiligtümern Iſraels von jeher maßgebend waren, altes Prieſterrecht, alte Feſtordnung, alte Aparchen- und Zehntordnung, altes Gebot über Speiſeriten, über nebhela und ṭerepha, alte

Lustrations- und Blutsühneordnung, altes Asylrecht. Nur die Form, in der das alte heilige Recht vorgetragen wird, ist z. T. wohl neu, und der Ton liegt, entsprechend der polemischen Grundstimmung des Ganzen, auf der Reinheit und Echtheit alles frommen Handelns. Die Kreise, die das heilige Recht von D neu formuliert haben, waren weit entfernt davon, neue, völlig unbekannte Wege zum alten Gott zu suchen, sondern sie predigen gerade das Recht des guten Alten.

Bei alledem ist nun aber von entscheidender Bedeutung die Selbstverständlichkeit, mit der in D die Mehrheit von legitimen Heiligtümern, im Gegensatz zu Kultstätten aus menschlicher Willkür heraus, in Ansatz gebracht wird. Es bedarf keines Wortes darüber, daß dadurch von vornherein die nachexilische Entstehung von D als Ausgeburt priesterlicher Spekulation ausgeschlossen ist. Als unmöglich erwiesen ist dadurch aber auch die Behauptung, D sei ein Erzeugnis der religiösen Reformbestrebungen aus der Zeit nach Manasse, die dann in Josias Reform verwirklicht wurden. Das heilige Recht, das D zur Geltung bringen will, spiegelt gerade in seinem Absehen auf mehrere heilige Stätten der echten Jahwereligion die Verhältnisse einer weit älteren Zeit wieder.

Nehmen wir nun hinzu, daß diese in 2. Reg. 22f. (und 2. Chron. 34) beschriebene Kultusreform des Königs Josia recht verstanden ihr Absehen nicht auf völlige Aufhebung alles Opferdienstes außerhalb Jerusalems gehabt hat, sondern auf Wiederherstellung eines der echten Jahwereligion entsprechenden Kultus in Jerusalem und im Lande, so dürfte sich die alte Frage nach dem Verhältnis von D zu Josias Maßregeln nunmehr grundsätzlich leicht in dem Sinne entscheiden: die Reform Josias wurde im Geiste des alten heiligen Rechts von D durchgeführt. Damit ist aber nicht gesagt, daß das „Gesetzbuch" bezw. das „Bundesbuch" von 2. Reg. 22f.

ohne weiteres mit unſerm D, auch nicht in ſeinem Grundbeſtande, identiſch war. Die Entſcheidung dieſer Frage wird in ihrer ganzen Schwere erſt recht klar, wenn Eichrodt (a. a. O. S. 71 ff.) im Recht iſt mit ſeiner Theſe, daß das uns vorliegende D eine (mannigfach erweiterte) Summe von Ausführungsbeſtimmungen für die joſianiſche Reform iſt, daß alſo D in ſeiner charakteriſtiſchen Geſtalt das Produkt dieſer Kultreform darſtellt, nicht ihren Ausgangspunkt, der vielmehr in den älteſten Vorſtufen von D, dem heiligen Recht der alten Zeit, zu ſehen wäre. Zur Entſcheidung dieſer Frage dürfte die uns im Alten Teſtament zur Verfügung ſtehende ſakralrechtliche Überlieferung vielleicht kaum ausreichen.

Aber das eine ſteht, wenn Oeſtreicher das Richtige geſehen hat, über allen unerledigten Problemen von D feſt: einen Wendepunkt in der Geſchichte der Religion Iſraels bedeutet D und die Kultreform Joſias nicht — ſo wenig, wie die Kultreform Hiskias etwa ein Menſchenalter vor Joſia (2. Reg. 18), die auch auf Wiederherſtellung der Reinheit des Jahwekultus in Juda gerichtet war und wohl auf dieſelben alten Sakralordnungen zurückgriff wie Joſias Reform, ein Markſtein geworden iſt in der Religion Iſraels. Der Markſtein, der zwei Zeitalter in ihr abgrenzt, liegt nicht in den Geſchehniſſen des Jahres 621, ſondern der liegt in dem Gottesgericht des Exils, dem göttlichen Amen auf den Buß- und Gerichtsruf der großen Propheten. In ihm iſt das fromme Iſrael erſtanden, das ſich um den Zion als die einzig berechtigte Kultſtätte, weil den ruhenden Pol in der Flucht politiſch-geſchichtlicher Erſcheinungen, ſcharte und von daher der Offenbarung ſeines Heilandgottes im Gehorſam gegen das Geſetz wartete.

Die jüdische Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus.

Von **W. Staerk.**

Übersetzung der von Schechter veröffentlichten Geniza-Texte mit Noten.

(Beiträge 27, 3.) Preis 3 M.

Die merkwürdigen, von S. Schechter im 1. Bande der Documents of Jewish Sectaries 1910 unter dem Titel Fragments of a Zadokite Work zum erstenmal veröffentlichten hebräischen Texte aus der Geniza der Esra-Synagoge in Alt-Kairo haben s. Zt. eine lebhafte Diskussion hervorgerufen, sind dann aber, abgesehen von der Berliner Akademie-Abhandlung von Eduard Meyer (1919), nicht mehr behandelt und, ohne daß eine Klärung der mannigfachen Probleme erreicht wäre, ungebührlich rasch in den Hintergrund getreten. Von der richtigen Erkenntnis geleitet, daß diese kostbare Quelle für die Geschichte des Judentums und des Urchristentums noch nicht genügend zugänglich gemacht, geschweige denn ausgeschöpft ist, bietet St., der Jenenser Alttestamentler, in dem vorliegenden Heft eine vollständige Übersetzung der Texte, die erste in Deutschland, mit textkritischen Noten und ausführlicher Exegese der Fragmente. Er verzichtet, wohl mit Grund, noch auf ausdrückliche zeitgeschichtliche Festlegung, im Gegensatz zu Ed. Meyer, dessen Gesamtauffassung und Ansatz kurz vor 170 vor Christi Geburt ihm völlig unhaltbar erscheint, und sucht von der Halacha der Texte aus auf den Bahnen jüdischer Forscher, vor allem L. Ginzbergs (im Literaturverzeichnis S. 97 fälschlich Ginsberg geschrieben), zunächst ein sicheres Verständnis des religiös-gesetzlichen Lebensideals der „Gemeinde des Neuen Bundes" zu gewinnen. Immerhin wird der apokalyptische Typus der Schrift und der priesterliche, darum aber durchaus nicht sadduzäische Charakter der Sondergemeinschaft, von der sie Kunde gibt, deutlich und ihre Entstehungszeit (erheblich nach 170 v. Chr., aber doch wohl vor der Wende der Zeiten) zwischen den Zeilen wahrscheinlich. Es ist dringend zu wünschen, daß St.s sorgsame Arbeit, die an der Hand ihrer trefflichen Textwiedergabe den status quo der Forschung bequem erfassen läßt, die wissenschaftliche Debatte wieder in Fluß bringt und auch den weiteren Kreis der an lebendigem zeitgeschichtlichen Verständnis des N. T. interessierten Theologen die „Damaskusschrift" gebührend schätzen lehrt, „eine Schrift, in der die Frömmigkeit einer jüdischen Gemeinschaft zum Ausdruck kommt, deren Ideal der Wandel in Heiligkeit und Gerechtigkeit ist, die sich im Besitz des Heiligen Geistes wußte und wo Bruderliebe, Bereitschaft zur Vergebung, Sündenbekenntnis und soziale Gerechtigkeit die Herzen erfüllte, eine Schrift, deren Pathos religiöser Sehnsucht nach dem Kommen des Messias, der alles herstellen wird, noch nach fast 2000 Jahren das Herz zu ergreifen imstande ist" (S. 5).

(Theol. Literaturbericht 1924, Nr. 5.)

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.